النور الساطع في الفقه النافع

كاشف الغطاء

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

النور الساطع فى الفقه النافع

كاتب:

محمد رضا آل كاشف الغطاء

نشرت فى الطباعة:

مكتبة الاداب

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

النور الساطع فی الفقه النافع المجلد ۲

اشاره

نام کتاب: النور الساطع فی الفقه النافع

موضوع: فقه استدلالی

نویسنده: نجفی، کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی

تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۱۱ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۲

ناشر: مطبعه الآداب

تاریخ نشر: ۱۳۸۱ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: نجف اشرف- عراق

الجزء الثانی

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

[الدیباجه]

الحمد للّه رب العالمین و الصلاه و السلام علی محمد و آله و صحبه الطیبین الطاهرین. و بعد: فیقول المفتقر إلی اللّه تعالی علی ابن المرحوم الشیخ محمد رضا ابن المرحوم الشیخ هادی قد ساعدنی التوفیق الإلهی علی إنجاز الجزء الأول من کتابی (النور الساطع فی الفقه النافع) و قد کان یشتمل علی القسط الأوفر مما وضعته مقدمه للبحث فی مسائل الفقه من مباحث الاحتیاط و

الاجتهاد و المجتهد. و هذا الجزء الثانى منه يشتمل على ما بقى مما وضعته مقدمه له من مباحث التقليد و شروطه و ما يعتبر فى المقلد و المقلد فيه و أحكام ذلك. و من اللّه نستمد الصواب و التوفيق.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴

مباحث التقليد

[بحوث تمهيديه]

تعريف التقليد

معناه اللغوى

التقليد: فى اللغه مصدر مأخوذ من قلد بتشديد اللام فهو نظير التقديس المأخوذ من قدس و ليس بمأخوذ من تقلد زيد السيف فان مصدره تقلد بفتح القاف و ضم اللام نظير التدحرج المأخوذ من تدحرج و الظاهر انه من المصادر الجعليه المأخوذه من المواد الجامده نظير حجّر المأخوذ من الحجر فهو مأخوذ من القلاده و لذا فسره غير واحد من أهل اللغه كما هو المحكى عن الصحاح و مجمع البحرين بتعليق القلاده فى العنق فإنه مرادهم تعليق الشخص القلاده فى عنق الغير لا- تعليق الشخص القلاده بعنقه نفسه فان هذا يناسب معنى التقليد لا التقليد.

و صاحب الفصول لما فسر التقليد فى اللغه بذلك تخيل بعضهم ان مراده تعليق الشخص القلاده بعنقه نفسه فأورد عليه بأن هذا تقلد لا تقليد و ما درى ان مراده هو ذلك، و كيف كان فالتقليد بالمعنى الذى ذكره اللغويون يصلح للتعديه لمفعولين الأول منهما القلاده و ما

هو بمنزلتها و الثانى منهما ذو القلاده و منه قول الفقهاء فى كتاب الحج يجب تقليد النعل الهدى فإن مرادهم تعليق النعل الذى صلى فيه بعنق الهدى، و منه فى حديث الخلافه قلدها رسول اللّه (ص) عليا (ع) أى ألزمه بها و جعلها فى عنقه، و منه قول العامه للمجتهد «قلدتک أمور دينى أو قلدتک أعمالى الدينيه» أى جعلتها فى عنقک و يكون فيه تقديم المفعول الثانى على المفعول الأول لأن المقصود من ذلک انه قد جعل أمور دينه و أعماله الدينيه مرتبطه بالمجتهد و فى عهدته و منوطه به و ملزمه برأيه فكانت أعماله الدينيه و أموره الإلهيه كالقلاده للمجتهد باعتبار ارتباطها به كارتباط القلاده بعنق الغير و جيد الفتاه حيث كانت منوطه به و موضوعا عهدتها عليه لا انه جعل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵

المجتهد مرتبطا بأمور دينه و منوطا أمره بها و إلا لكان المجتهد بمنزله القلاده لأمور دينه لا أن أمور دينه بمنزله القلاده للمجتهد. و منه أيضا تقليد الولاه الأعمال و قد يعدى للمفعول الثانى بنفسه و للأول بالباء أو بفى فيقال قلدتک فى معرفه القبله و قلدتک بمعرفه القبله.

[معنى التقليد اصطلاحا. المراد من (العمل) فى تعريف التقليد]

اشاره

و فى اصطلاح الفقهاء هو العمل بقول الغير من غير حجه كما هو فى القوانين و المعالم، و المحكى عن السيد الصدر فى شرحه على الوافيه و العضدى و المدارک فى مبحث القبله و النهايه و الأحكام، و من الغريب ما ذكره بعض أساتذه العصر فى تقريراته ان التقليد باق على معناه اللغوى عند عرف المتشرعه و هذا يخالفه الوجدان لتبادر هذا المعنى الخاص إذا أطلق فى كلماتهم دون أن يحتملوا معنى آخر مضافا إلى تصريح

أهل العرف بذلك و هم أرباب النقل و أهل البيت أدرى بالذى فيه، و لا بد لتوضيح هذا التعريف من التكلم فى أجزائه:

(الأول) منها هو العمل و لتحقيق المراد منه نقول: ان بعضهم أبدل العمل فى التعريف بالأخذ كما فى الفصول و هو المحكى عن المقاصد العليه و بعضهم أبدله بالقبول كما عن مجمع البحرين ناسبا له لاصطلاح أهل العلم و كما هو المحكى عن الوافيه و الإيضاح و جامع المقاصد و شرح المبادى لفخر الإسلام و بعضهم أبدله بالمتابعه، فهل هذا كله اختلاف فى التعبير و المقصود واحد و هو تطبيق الحركات و السكنات على قول الغير بإرجاع الجميع إلى ظاهر لفظ العمل و يكون المراد من الأخذ و القبول هو العمل و الجرى على مقتضى قول الغير و قد استعمل الأخذ بهذا المعنى فى كثير من الموارد مثل من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات فان المراد به العمل بها و مثل الأخذ بأعدلهما و الأخذ بما وافق الكتاب، و يشهد لكون المراد بالأخذ هو العمل تمثيل بعض من فسره بالعمل (بأخذ العامى من مثله) كصاحب القوانين و المعالم، و ذكر القبول فى المحكى عن النهايه بعد

تعريفه بالعمل. أو المقصود من الجميع هو الأخذ و القبول لقول الغير لأجل العمل به عند الحاجه و إن لم يتعقبهما العمل لعدم تحقق الحاجه إليه بمعنى جعل قول الغير مستندا له و معتمدا عليه و جعل مؤداه حكما فى حقه و التوطن على العمل به وقت الحاجه و إن لم يتعقبهما العمل بأن يرجح ظاهر لفظ الأخذ و القبول الواقعان بعد تعريفهم التقليد بالعمل كما تقدم على عكس

ما تقدم و يكون المراد بالعمل هو الأخذ أو أن ذلك اختلاف منهم فى معنى التقليد فبعض يفسره بالعمل و بعضهم يفسره بالأخذ و القبول. (و بالجمله) التقليد فى عرف المتشرعه دائر بين معنيين:

(أحدهما) هو جعل قول الغير مستندا له و جعله طريقا إلى نفسه بالنسبه إلى الوظائف الدينيه و جعل مؤدى فتوى الغير حكم اللّه الفعلى فى حقه الذى هو من أفعال القلوب، و هذا يتحقق بأخذ الرساله بهذا القصد أو التعلم للفتوى بهذا القصد أو بعقد القلب على الرجوع فى أمور دينه لهذا المجتهد و ان لم يعرف فتاواه على سبيل التفصيل و لم يعمل بها فعلا.

و (ثانيهما): العمل على طبق قول الغير الذى هو من أفعال الجوارح و هذا لا يتحقق بأخذ الرساله و لا التعلم للفتوى و لا بعقد القلب المذكور إذا لم يعرف الفتوى و يعمل بها أو أن معنى التقليد مختلف فيه بينهم، و قد ذهب جماعه من المتأخرين إلى الأول، و فى تعليقه المرحوم عمنا: التقليد كالبيعه و العهد يتحقق بإنشاء الالتزام و حجتهم فى ذلك أمور:

[الأدله على ان التقليد هو الأخذ لا العمل]

(الأول) انه الأقرب إلى المعنى اللغوى كما تقدم من أنه يكون بالانقياد و الاعتماد على قول الغير وقت الحاجه قد جعل قلاده عمله فى رقبه ذلك الغير و قلده إياه بخلاف مجرد العمل على طبق قول الغير فإنه ليس فيه جعل كذلك. و قول أستاذنا المشكينى (ره) و المناسب لهذا المعنى كون التقليد فى قولهم قلد المجتهد هو أخذ قوله فكأنه جعل قوله و فتواه قلاده

فى عنقه فيكون المجتهد مفعولا أولا بمنزله القلاده لكون فتواه كذلك فاسد لأن هذا المعنى يناسب تقلد

لا قلد. و يمكن الجواب عن هذا الوجه الأول بأن الأقربيه لا نسلم انها موجبه لكون الاصطلاح كذلك.

(الثانى) ان الأغلب عند المتشرعه استعماله فى هذا المعنى فإنهم يقولون وقع هذا العمل عن تقليد لا عن اجتهاد. فإنه ظاهر فى ان التقليد قبل العمل مضافا إلى أن كثيرا ما يطلقون على من التزم بذلك انه مقلد و إن كان فاسقا لا يعمل بقول مقلده بل بعضهم ادعى تبادر هذا المعنى من لفظ التقليد اصطلاحا و عدم صحه السلب عنه اصطلاحا و لذا فى محكى مجمع البحرين علل تسميه قبول قول الغير بالتقليد بأن المقلد يجعل ما يعتقده من قول الغير قلاده فى عنقه (الثالث) إن التقليد لو كان هو العمل امتنع وقوع العمل على وجه العباده إذا كان مما اختلف فى عباديته كصلاه الجمعه فى زمان الغيبه و صلاه القصر فى أربعه فراسخ فان وقوع العمل على صفه العباديه لا يتحقق إلا بالتقليد، ضروره انه لو لم تقم الحجه على عباديته لم يكن يعلم انه عباده حتى يوقعه العبد على صفه العباديه. و بعباره أخرى: إن العمل العبادى موقوف على العلم بمشروعيته للعامى و العلم بمشروعيته له موقوف على تقليده للغير إذ مع عدم تقليده له لا يعلم بمشروعيته له فلو كان التقليد موقوفا على العمل لزم الدور و هكذا يمتنع تحقق العمل على وجه الوجوب أو الندب فيما اختلف فيهما كغسل الجمعه بعين التقريب المذكور، بل يقال ان العمل الذى يراد إتيانه لإحراز الواقع موقوف على التقليد و التقليد موقوف عليه لفرض انه نفس العمل. (و دعوى) انه متوقف على الأخذ بالفتوى و الاعتماد عليها و هو ليس بتقليد فلا دور (فاسده) فإنه إذا فرض

توقف العمل على الأخذ بالفتوى و الانقياد لها و هو ليس بتقليد لزم توقف العمل على غير الاجتهاد و التقليد و الاحتياط و هذا لا يلتزم به أحد.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸

فلا بد من الالتزام بأن الأخذ بالفتوى هو التقليد. (و دعوى) ان المعتبر فی العمل هو وقوعه على وجه التقليد أی صدوره مطابقا لرأی الغير عند المكلف فالعمل لا يتوقف على سبق التقليد و لا يلزم من عدم سبقه كون العمل بلا تقليد فصحه العمل لا تتوقف على أزيد من كونه صادرا ممن يرى مطابقته لفتوى الغير كشرط الاستقبال للصلاه فلا دور و المكلف يعلم بأن العمل الموافق لفتوى الغير هو المكلف به فيقصد القربه بالعمل الكذائی. نعم لا بد من العمل بقول الغير و فتواه من العلم بأن العمل الكذائی مطابق له. و لا ريب ان مجرد العلم لا يكون تقليدا. و الحاصل ان الواجب على المكلف هو إيجاد العمل على طبق فتوى الغير و هو يتوقف على العلم به فالمقدمه ليست بتقليد فلا بد أن يكون هو العمل (و بعباره أخرى) منع توقف العمل على سبق صفه العباديه عنده بل الإتيان به على صفه العباديه كاف فمشروعيه العمل و عباديته أو وجوبه موقوفه على وقوعه على وجه التقليد لا على تقدم التقليد عليه (فاسده) لأنه إن كان مراد الخصم ان العمل يكون صحيحا بمجرد المطابقه للفتوى و إن لم يستند إليها فمسلم لكن فی هذه الصوره لا يوجد تقليد أصلا، فإن الجاهل إذا وافق عمله فتوى المجتهد من دون استناد إليها لا يقال له مقلد و إن كان غرضه ان العمل بعد استناده لقول الغير يكون تقليدا فصحته

موقوفه على الاستناد لقول الغير لا على التقليد فهو فاسد لما عرفته فى جواب الدعوى الأولى من لزوم توقف صحه العمل على غير الاجتهاد و التقليد و هو لا يلتزم به أحد، و أما دعواه ان مجرد العلم لا يكون تقليدا ففيها انا لا نقول ان العلم هو تقليد و إنما الاستناد و الاعتماد على قول الغير هو التقليد.

(الرابع) انه لو كان عندهم التقليد هو مجرد العمل لكان العامى فى عرف المتشرعه مقلدا للمجتهد إذ أتى بالعمل مطابقا لفتوى ذلك المجتهد بحسب الصدفه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹

و الاتفاق مع إنه قطعا لا يسمى عندهم بمقلد له (و جوابه) ان هذا يخرج عن التعريف لمكان الباء فإنها ظاهره فى الاستعانه و ان العمل كان بواسطه قول الغير فهى يستفاد منها لابديه استناد العمل لقول الغير فى تحقق مفهوم التقليد.

(الخامس) ان التقليد مقابل الاجتهاد، فكما ان الاجتهاد مقدم على العمل فكذلك التقليد (و بعباره أخرى) ان التقليد خلاف الاجتهاد فاذا كان الاجتهاد هو أخذ الأحكام عن الدليل كان التقليد هو أخذها من الغير بلا دليل و إذا كان عمل المجتهد لا بد فى صحته من سبق أخذه الحكم من الدليل كان عمل المقلد أيضا لا بد من سبق أخذه للحكم من غيره بلا دليل فالاجتهاد و التقليد أمران سابقان على العمل لا- محاله. و أجيب انه لا- تقابل بينهما و إنما التقابل بين العمل بهما نظير الاحتياط فان العمل بنفسه احتياط مع انه يقابل بالاجتهاد و التقليد باعتبار ان عمله مقابل لهما.

(السادس) ان العمل متفرع على الاجتهاد و التقليد و لا يصدر ممن يخاف اللّه إذا لم يحتط إلا عنهما و كما

ان الاجتهاد مقدمه للعمل فكذلك التقليد، لأن التقليد يقوم مقامه و هو بديل عن الاجتهاد. (و جوابه) ان للخصم أن يناقش فى ذلك و لا يسلمه.

(السابع) ان التقليد الذى هو محط البحث هو تقليد العوام للمجتهد فى أمور دينه و أعماله الدينيه، و من رجع إلى العوام وجدهم انهم قبل العمل يقولون قلدنا فلانا أو قلدناك أيها المجتهد ثمَّ يعملون و هذا ما يدل على ان التقليد الذى هو حجه عند العوام بفطرتهم مرتبته سابقه على العمل و متقدمه عليه و لعل كل إنسان قد قلد يجد ذلك من نفسه.

(الثامن) ان التقليد لو كان هو العمل لزم أن لا يتحقق العدول من التقليد و لا يتصور البقاء على تقليد الميت أصلا لأن لكل حادثه جزئيه حكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰

جزئى خاص فصلاه الظهر فى يوم الجمعه لها حكم غير صلاه الظهر فى يوم السبت فيكون كل عمل موجبا للتقليد بالنسبه لحكمه الخاص و لا يكون مقلدا بالنسبه لحكمه فى الواقعه الثانيه فلا يتصور العدول و لا يتصور البقاء على تقليد الميت لتجدد الحوادث. (و جوابه) ان مرادهم بالعمل هو مجرد الإتيان بفرد واحد مضافا إلى أن الحكم هو الأمر الكلى الذى أفتى به المجتهد و الأحكام الشخصيه أحكام عقليه منتزعه منه فالعمل به إنما يكون بإتيان فرد منه.

(التاسع) ما حكى عن صاحب الفصول ان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه. (و فيه) ان العلم سابق على الأخذ أيضا لأنه ما لم يعلم لم يأخذ (و ذهب إلى الثانى و هو ان التقليد نفس العمل) المتقدمون لأن كلامهم بين مصرح بأن التقليد هو العمل و بين ما يمكن إرجاعه إلى

ذلک و لم ینبه أحد علی وقوع الخلاف فیه بل نسب صاحب القوانین تفسیره بالعمل إلی علماء الأصول و یمکن استفاده ذلک من استدلالهم علی حرمه التقلید بما دل علی المنع من العمل بغیر العلم و استدلوا علی ذلک بأمور:

[الأدله علی ان التقلید هو العمل لا الأخذ]

اشاره

(أحدها) أن الأخذ بقول الغیر لا یصح أن یکون هو التقلید لأنه ان کان المراد به مجرد العلم بقول الغیر و العلم بأن فتواه کذا فهو لیس بتقلید لان المجتهد یعلم بفتاوی غیره من المجتهدین مع انه لیس بتقلید و ان کان المراد به التعبد و الالتزام بمقتضی قول الغیر بحیث یکون هنا واجب آخر متعلق بالجنان من قبیل الالتزامات و التدینات فلزومه علی المکلف ممنوع و توقف صحه العمل علیه غیر مسلم و إذا بطل کون معناه الأخذ تعین کون معناه العمل لعدم وجود معنی ثالث عندهم (و لا یخفی ما فیه) فإنک قد عرفت ان المراد بالأخذ هو جعل قول الغیر مستندا له و معتمدا علیه بمعنی جعل مؤداه حکم اللّه فی حقه نظیر جعل المجتهد أحد الخبرین المتعارضین مستندا له و طریقا للواقع بل نظیر جعله الأماره المعینه طریقا له بل نظیر جعل المجتهد رأیه فی المسأله طریقا له عند الحاجه للعمل به

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱

فیسجله لیعمل به عند ما یحتاج الی ذلک بخلاف ما إذا سجله لا للعمل به کما فی بعض الکتب الاستدلالیه فإنه قد یبدی رأیه لا للعمل به فلیس مجرد العلم بقول الغیر تقلیدا و لا التدین به تقلیدا و انما التقلید هو جعل قول الغیر مستندا له و مرجعا له نظیر الاجتهاد فی أخذ الرأی من الأدله للعمل به و الاعتماد

عليه وقت الحاجه لا مجرد إبداء الرأی. و سيجی ء إنشاء اللّه بيان وجوب ذلک عند الجواب عن الدليل الرابع.

(ثانيها) أن تفسير التقليد بالعمل يطابق معناه اللغوی إذ العامی يقلد المجتهد عمله من حيث المخالفه و الموافقه. (و فيه) أن التقليد استعماله فی تقليد الغير للمجتهد استعمال مجازی باعتبار ان ارتباط عمل العامی بالمجتهد يشبه ارتباط القلاده بالعنق فالتقليد عباره عن هذا الارتباط و ما يتحقق به هذا الارتباط: و الأخذ المذکور هو نوع من الارتباط بين العمل و المجتهد.

(ثالثها) ان الاستعمال للفظ التقليد عند الفقهاء فی الأغلب انما هو فی العمل و الشی ء يلحق بالأعم الأغلب نحو قولهم يحرم علی المجتهد تقليد غيره و يحرم علی العامی تقليد مثله فان متعلق التحريم لا يکون إلا العمل إذ مجرد الأخذ لا حرمه فيه و هکذا الآيات و الروايات الناهيه عن التقليد انما هی ناظره إلی العمل بقول الغير لا- مجرد الاعتماد عليه و الاستناد له. (و فيه) انه لا اشکال ليس المراد بالحرمه الحرمه الشرعيه إذ العمل لو کان موافقا للواقع کان صحيحا و لا عقاب عليه و انما المراد بالحرمه عدم الصحه فی الاعتماد علی رأيه و الأقرب للحرمه بهذا المعنی هو إراده الأخذ من التقليد فی تلک الاستعمالات و ان الأخذ بقول الغير غير صحيح لأنه لا يجوز الاعتماد من المجتهد علی قول غيره.

(رابعها) ما ذکره المرحوم آغا ضياء فی مقالاته و تعرض له صاحب تقريراته من أن التقليد واجب و الأخذ بقول الغير لا يصلح ان يکون متعلقا للوجوب لان مفاد أدله حجيه التقليد هو وجوب تصديق رأی المجتهد عين مفاد دليل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲

حجيه الخبر و

هو وجوب تصديق الروايه الذى يرجع بالأخره إلى وجوب المعامله مع الخبر و الرأى معامله الواقع و العمل به تعبدا و من المعلوم انه لا يجب على العامل بالروايه الالتزام بشى ء و التدين بشى ء مقدمه للعمل و لا يجب فى حقه الا العمل بل صريح فتاواهم ان المقلد لو عمل و اتفق عمله على طبق فتوى المجتهد المنحصر حجيه فتواه فى حقه اجزئه (و بعباره أخرى) ان الالتزام و التدين بقول الغير مقدمه للعمل لا تقتضيه أدله التقليد و لا يكون له دخل فى حجيه الفتوى و لا فى صحه العمل لأن الأدله للتقليد انما تدل على حجيه قول الغير من دون تقييد له بالتدين و الالتزام فالتدين بقول الغير أمر مستقل فى نفسه يحتاج وجوبه الى قيام دليل عليه بالخصوص فهو أجنبى عما دل على وجوب التقليد من السيره و العقل الفطرى الارتكازى و سائر الأدله الشرعيه هذا كله على فرض انحصار المجتهد فى معين الذى تكون فتواه حجه فى حقه. (و اما) مع فرض عدم انحصار المجتهد و اختلاف فتاواهم مع تساويهم فى الفضيله فلا محيص من الالتزام بفتوى أحدهم لعدم إمكان حجيه الجميع فى حقه لتنافى فتاواهم و تكاذبها و لا احدى الفتاوى لا على التعيين لابهامها و عدم استفاده الحكم منها و لا احدى الفتاوى على التعيين للزوم الترجيح بلا مرجح و لا تساقطها رأسا عن الحجيه و الرجوع الى غير الفتوى لكونه خلاف الإجماع فلا محيص من ان يكون حجيه خصوص أحدهما مشروطه بأخذه و الالتزام بحجيته و طريقيته (و الحاصل) انه يتعين عليه التخير فى الأخذ بإحدى الفتاوى طريقا للواقع نظير التخير فى الخبرين المتعارضين و فى مثله يتعين

الحجه بما يختاره فيجب عليه عقلاـ الاختيار بمعنى الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين أو الفتاوى معينا و ليس الأخذ بمقدمه للعمل و انما هو مقدمه لتحصيل الحجه على امتثال الاحكام بمناط حكم العقل فى الشبهه قبل الفحص بوجوب تحصيل الحجه على الجاهل المتمكن من تحصيلها لا بمناط وجوب رجوع الجاهل للعالم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣

و حجيه فتواه لأن حجيه كل من الفتاوى مشروطه بالأخذ بها بمعنى الالتزام بحجيتها إذ قبل الأخذ بأحدها لا تكون واحده منها حجه فى حقه. و لو سلمنا وجوب الأخذ و الالتزام مطلقا و انه مقدمه للعمل ينتزع منه عنوان التقليد إلا ان وجوبه حينئذ لا يكون إلاـ عقليا بمناط تحصيل الحجه على امتثال الأحكام الشرعيه لا شرعيا مولويا بل لو ورد دليل شرعى على وجوبه يكون إرشادا لحكم العقل و انما الوجوب الشرعى متعلق بالفتوى فى ظرف اختيارها كما حققنا ذلك فى الأمر بالتخير فى الخبرين المتعارضين و حينئذ فلاـ مجال للتشبث على وجوب التقليد بالمعنى المذكور بمثل السيره و سائر الأدله الشرعيه و لاـ بالعقل الفطرى الارتكازى الحاكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم لأنها ناظره إلى إثبات حجيه فتوى المجتهد نظير أدله حجيه خبر الواحد فإنها ترجع الى وجوب العمل على طبق فتوى المجتهد لا الى وجوب تحصيل الحجه على امتثال الاحكام لان البرهان على وجوبه هو حكم العقل المستقل بوجوب تحصيل الحجه على المتمكن منها مقدمه لامتثال الاحكام. (و الجواب) عن ذلك ان فى مقام التقليد عندنا مرحلتين:

(الاولى) حجيه قول الغير و هى لا تقتضى إلا وجوب العمل على طبق قوله سواء عند العمل كان ملتزما بقول الغير أم لا آخذا به

أم لاـ فـان مقتضـى الحجيه ليس إلاـ أن يكون مؤداها هو الواقع، أما وجوب التـدين به و الالتزام بأنه هو الواقع المسـماه بالموافقه الاـلتزاميه فليست تـدل عليهـا أدله حجيه قول الغير و لاـ أدله حجيه كل شـى ء حتى الخبر الواحـد و إنما تـدل على وجوب كون العمل على طبقها و ان صـحته بمطابقتها، سواء كان حجيتها بحكم العقل كالظن عنـد الانسـداد أو بحكم الشـرع كخبر الواحـد و سواء قلنا بالسببيه أو بالطريقيه.

و (الثانيه) وجوب تحصيل قول الغير الذى هو الحجه و الاستناد اليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴

فى مقـام الامتثـال و العمـل فرارا من العقـاب فهـذا أمر يحكم به العقـل من باب وجوب دفع الضـرر المحتمل، و من باب وجوب الإطاعه لأنه مقدمه لها، و لو ورد به أمر فهو إرشادى و هذا لازم على المجتهد و على المقلد فى مقام عمله و ليست حجيه الاماره موقوفه عليه فإنها حجه اسـتند إليها أم لا اتخذت أم لم تتخذ فحجيه فتوى الغير كحجيه الخبر الواحد لا تتوقف على الاستناد إليها و الأخـذ بهـا بـدليل أن حجيتها مقـدمه على الأخـذ بها و الاسـتناد إليها إذ لا يؤخـذ إلا بالحجه و لا يسـتند إلا إليها فهى موضوع لـذلك، و إنما الاسـتناد و الأخـذ واجب عقلى آخر لأجل الامتثال و العمل الخارجى، و هكذا وجوب تحصـيل الحجه أمر عقلى لتوقـف الاسـتناد للحجه فى العمـل عليه من دون توقف الحجيه عليه بـدليل ان الـذى يحصّـِل و يعيّن هو الحجه فـالحجه موضوع للتحصيل

فظهر أن المكلف قبل الامتثال و العمل لا بد له من أمور ثلاثه:

(الأول) حجيه الاماره كالخبر أو فتوى الغير فى حد ذاته و هى لا تقتضى إلا وجوب العمل على طبقها من دون دلاله لها

على وجوب الالتزام بأن مؤداها هو الواقع و لا وجوب التدين المسمى بالموافقه الالتزاميه، و هذا لا يتوقف على التحصيل و التعيين للأماره و لا الاستناد إليها فى مقام العمل و الامتثال.

(الثانى) تحصيل الحجه و تعيينها و هو واجب عقلى لأجل وجوب امتثال التكليف و إطاعته لأن اطاعه التكليف لا يحرزها العبد إلا بتحصيل الحجه عليه، و الإحراز للاطاعه واجب عقلى من باب دفع الضرر المحتمل.

(الثالث) الاستناد إلى الحجه التى حصلها و عينها و هو واجب عقلى من باب وجوب الطاعه و الامتثال إذ لو حصلها و لكنه لم يستند إليها عند العمل لم يحرز إطاعه التكليف و امتثاله و الإحراز للاطاعه واجب من باب دفع الضرر المحتمل. إذا عرفت ذلك فالظاهر ان الخصم لما رأى ان نفس فتوى الغير ليست

بتقليد قطعا و تحصيلها ليست بتقليد قطعا لأن المجتهد لو حصل فتوى مجتهد آخر لم يكن مقلدا له فيتعين الاستناد لقول الغير و الأخذ به و هذا أيضا لا يكون تقليدا عند المتشرعه لأن المتشرعه بين منكر لجواز التقليد و بين من يقول انه واجب شرعى و بين من يقول انه واجب عقلا و بين من يقول انه واجب بحسب الفطره فلو كان التقليد هو الأخذ و الاستناد لقول الغير لما صح هذا النزاع لأن الأخذ كما عرفت واجب عقلى لا مجال للنزاع من المتشرعه فيه فيتعين أن يكون معنى التقليد العمل بقول الغير فإنه يتصور فيه النزاع المذكور عند المتشرعه. و لكن غير خفى فساد ذلك لأنك قد عرفت ان مرادهم بالأخذ هو الاستناد و الاعتماد الذى هو الأمر الثالث من الأمور المتقدمه لا ان

مرادهم به الالتزام و التـدين و هو كما عرفت يحكم به العقل، و توهم ان هـذا لو كان معنى التقليـد لما صـح النزاع فى انه واجب عقلا أو شـرعا لوضوح كون وجوبه عقلى فاسـد، لأن النزاع فى أن التقليـد واجب شـرعا أو عقلا أو فطره باعتبار متعلقه و هو قول الغير فمن يقول بأن قول الغير حجه عقلا لانسداد باب العلم و العلمى قال ان التقليد وجوبه عقلى و من يقول بأنه حجه شـرعا قال ان وجوبه شـرعى و من يقول فطره و ارتكـازا قال وجوبه ارتكازى نظير ما حرره الأصوليون من أن العمل بخبر الواحـد عقلى من باب الانسداد أو شـرعى من باب النقل فان العمل هو الأخذ و هو واجب عقلى و إنما وصف بالشـرعى عند بعضهم و العقلى عند آخرين بالنظر لمتعلقه و هو الخبر، و هكذا قولهم العمل بالاستصحاب عقلى أو شرعى نظرهم إلى ذلك.

(خامس الأدله) على أن التقليد هو العمل

ما ذكره المرحوم الشـيخ محمـد حسـين الأصـفهانى (ره) من أن ما يقتضـيه الأدله للتقليـد من السـيره و الأدله النقليه و العقليه هو العمل بقول الغير لا عقد القلب عليه و لا الانقياد اليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶

و الالتزام به قلبا و لا أخـذه بوجوده الكتبى أو بوجوده العلمى فإن الظاهر من السـيره هو العمل بقول العارف و هو الـذى يقتضـيه العقـل، و ان اللازم بحكم العقـل لمن لا- يتمكن من الحجه هو الاسـتناد عملا- إلى من له الحجه لا- الانقياد قلبا و الأخـذ كتبا أو علما، و آيه النفر على فرض دلالتها على وجوب التقليـد لا تدل إلا على العمل على طبق ما أنذر به المنذر فإنه المراد من التحذير القابل

لتعلق الوجوب به و هو الذی یقتضیه الخوف عاده، و آیه السؤال إن کانت مسوقه لوجوب القبول بعد الجواب، فالمراد به القبول عملا لا قلبا و إن کانت مسوقه لتحصیل العلم فهی أجنبیه عن التقلید التعبدی (و لا یخفی ما فیه) فان المراد بالأخذ الذی فسر التقلید به لیس هو عقد القلب و إنما هو الاستناد إلی الحجه قبل العمل من باب وجوب الطاعه کما تقدم فی جواب الدلیل الأول و الدلیل الرابع، و الأخذ بالرساله أو تعلم فتوی الغیر إنما یکون تقلیدا إذا کان بداعی الأخذ و الاستناد فإنه یصیر تقلیدا باعتبار تحقق الأخذ و الاستناد بهما کما تقدم. و أما ما ذکره من الأدله فهی تقتضی حجیه قول الغیر و أما لزوم الاستناد الیه عند العمل فهو یقتضیه العقل کما اعترف به. و من هذا ظهر لک فساد ما ذکره بعض شارحی العروه من أن مقتضی الأدله جواز العمل بالفتوی بلا توسیط الالتزام فلا یکون دخیلا فی حصول الأمن من الضرر، و وجه ظهور فساده ما عرفته من أن المراد بالأخذ هو الاستناد لا الالتزام القلبی، و لا ریب ان الاستناد فی العمل لقول المجتهد له تمام الدخل فی الأمن من الضرر لأن من یعمل بلا اعتماد علی شی ء لا یأمن علی نفسه فی أن یقع فی خلاف الواقع.

(إن قلت): ان الاعتماد علی قول الغیر فی أعماله المستقبله لیس بلازم و لا واجب علیه. (قلت): عدم وجوبه لا ینافی کونه تقلیدا للمجتهد فی الأعمال المستقبله و من قال بوجوبه إنما یقول به من جهه حرمه العدول

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷

ثمره النزاع فی أن التقلید هو الأخذ أو العمل

و قد ذکروا لثمره النزاع فی أن التقلید

هو العمل أو الأخذ، جواز البقاء على تقليد الميت فى الفتاوى التى التزم بها فى حياته و لم يعمل بها.

فان من قال بجواز البقاء على تقليد الميت ان ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ جواز البقاء على تقليده فى تلك الفتاوى التى لم يعمل بها، و إن ذهب إلى أنه هو العمل لم يجوّز ذلك لعدم صدور التقليد منه، و هكذا كل مسأله أخذ فى موضوعها التقليد نظير مسأله حرمه العدول عن تقليد الحى فإن من ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ لم يجوّز العدول عن الفتاوى التى أخذ بها و من ذهب إلى أنه هو العمل جوّز ذلك لعدم تحقق التقليد بالنسبه إليها (و قد ناقش) فى هذه الثمره بعض أساتذه العصر بأنه لا فائده فى البحث عن معنى التقليد و انه هو العمل أو الأخذ لأنه لم يؤخذ عنوان التقليد فى أدله تلك المسائل و موضوع المسأله سعه و ضيقا تابع لدليل المسأله. (نعم) فى روايه ضعيفه عن تفسير العسكرى قال (ع): فللعوام أن يقلدوه. و لا يخفى ما فى هذه المناقشه فإن بعض أدلتها الإجماع و هو مأخوذ فيه عنوان التقليد بل فى تلك المسائل بعضهم لم يعتمد إلا على الإجماع، و أما ما ذكره من ضعف الروايه فهو منجبر بشهرتها بل و العمل بها.

[المراد بالباء الداخله على (القول) فى تعريف التقليد]

(الثانى) من اجزاء التعريف للتقليد هو الباء الداخله على لفظ القول و الظاهر انها نظير الباء الداخله على القلم فى قولهم: كتبت بالقلم. فهو للاستعانه، و عليه فلا يشمل التعريف العمل المطابق من دون اعتماد عليه.

[المراد (بالقول) فى تعريف التقليد]

(الثالث) من أجزاء التعريف هو لفظ (القول) و المراد به الرأى فلا يشمل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸

العمل بالروايه فإنه لا يسمى تقليدا و يشمل الرأى فى المسأله الفقهيه أو الأصوليه أو الاعتقاديه أو الفرعيه، و لا ينافى هذا التعميم كون بعض أقسامه تقليدا فاسدا فان هذا التعريف ليس للتقليد الصحيح.

[المراد (بالغير) فى تعريف التقليد]

(الرابع) من أجزاء التعريف (الغير) و المراد به الأعم من واحد معين كأن يأخذ بفتوى العلامه (ره) أو غير معين كفتوى واحد من علماء العصر لا يعينه بخصوصه أو فتوى جماعه كأن يأخذ بجواز صلاه الجمعه باعتبار انه فتوى لعلماء عديدين معينين أو غير معينين و سيجى ء إن شاء اللّه فى شروط المفتي وجوب الاستناد إلى الفتوى و عدم لزوم تعيين المفتي

[ما فى تعريف السيد فى العروه للتقليد]

و به يظهر ما فى تعريف السيد (ره) فى العروه للتقليد حيث اعتبر فيه تعيين المجتهد فعرفه بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، إلا اللهم أن يدعى السيره و الإجماع على لزوم التعيين للمجتهد فى التقليد و سيجى ء إن شاء اللّه تحقيق ذلك فى شروط المفتى.

[المراد (بغير دليل) فى تعريف التقليد]

(الخامس) من أجزاء التعريف (من غير دليل) و الظاهر تعلقها بالقول لا بالعمل لأن العمل بقول الغير من غير حجه يختص بعمل العامى بقول مثله و المجتهد بقول مثله فإنه يكون من غير دليل على العمل و هذا فرد نادر، و اما عمل العامى بقول المجتهد فهو بدليل و هو حكم العقل أو السيره أو الآيات أو الأخبار، و اما إذا علقناه بالقول فالتعريف يشمل الجميع لوضوح دخول الفردين الأولين فيه لكون العمل من غير دليل على قول الغير، و اما الفرد الثالث و هو عمل العامى بقول المجتهد فان عمله به و إن كان يستند إلى تلك الأدله لكن قول المجتهد لم يكن دليل عليه عند العامى. و الحاصل فرق بين العمل بالقول و نفس القول.

و الدليل فى التقليد الصحيح على الأول دون الثانى.

[ما يورد على تعريف التقليد]

و قد أورد على التعريف باعتبار أخذ (من غير دليل) فيه (أولا) بالمحكى عن القوانين بأن المراد من لفظ التقليد إن كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز

فى الفروع و إن كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا- يجوز فى الأصول. و أجاب عنه (ره) بأن التقليد فى الفروع يحمل على اصطلاح جديد و هو الأخذ ممن قام الدليل على جواز الأخذ منه، و التقليد فى الأصول يحمل على ما عرفوه فإن أخذ قول الغير فى الأصول أخذ من غير دليل، (و لا يخفى ما فيه) فان التقليد فيهما بمعنى واحد و من غير دليل متعلق بالقول و لكن الأخذ فى الأصول لا دليل عليه و الأخذ فى الفروع عليه الدليل. نعم القول فى كل منهما لا دليل عليه.

و (ثانيا) انه

على تقـدير رجوع (من غير دليـل) إلى العمل فقـد عرفت يلزم أن يخرج عن التعريف رجوع العامى إلى المجتهـد، و على تقـدير رجـوعه إلى (قـول الغير) فيلزم أن يـدخل فيه الرجـوع إلى المعصومين (ع) فانـا نرجع إليهم من غير دليـل على صـحه أقوالهم، و هكـذا الرجوع إلى الإجماع و الشـهره بناء على حجيتهما فإنه رجوع إلى الغير من غير دليل عليه، و هكذا الرجوع إلى الشـهاده أو الشـياع و حكم الحاكم و أخبار ذى اليد و المترجم و الإجماع المنقول و فتوى الواحد فى السنن بناء على التسامح فى أدله السنن فـإنه رجـوع إلى الغير من غير دليـل على قولهم. (و دعوى) بـأن المراد من غير دليـل على صـحته و مطـابقته للواقع و المعصومين عليهم السـلام بواسـطه العصـمه يكون لنا دليل و هو العصـمه على مطابقه قولهم للواقع بخلاف قول المجتهد فإنه لا دليل لنا على صحه قوله و مطابقه للواقع (مدفوعه) بأن هذا إنما يتم فى المعصومين و اما فى الشـهره و فى الشـهاده و حكم الحاكم و الشـياع و المترجم و الإجماع المنقول بناء على حجيته و أخذ الفتوى من جهه أدله التسامح فى السـنن فلا يتم لعدم الدليل على صـحه قول الغير و مطـابقته للواقع و إنمـا يجب العمـل به تعبـدا نظير مـا نقـوله فى فتوى المجتهـد (و دعوى) ان الـدليل على رجوع العـامى للمجتهد دليل واحد عام و هو ان هذا ما أفتى به المفتى و كل ما أفتى به المفتى فهو حكم اللّه فى حقى (لا تنفع مدعيها)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰

لأن التعريف للتقليد قد أخذ فيه (الدليل) و هو يشمل الواحد أو المتعدد مضافا إلى

أن الشهره و ما ذكر أيضا ترجع إلى دليل واحد عام فيقال هذا ما اشتهر بين أصحابنا و كل ما اشتهر بين أصحابنا حكم اللّه فى حقى فهذا حكم اللّه فى حقى.

(إن قلت): ان هذا يؤخذ من الروايات و باقى الأدله (قلنا) الدليل المذكور أيضا يؤخذ من الأدله العقليه و النقليه و غيرها (و دعوى) إنما يثبت قول المفتى على العامى و يصير فى حقه حكما شرعيا بعد أخذه به فهو يأخذ ما لا دليل عليه حال الأخذ و إن قام الدليل عليه بعده بخلاف الأخذ بأخبار ذى اليد، و قول الشاهد و نحو ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها فى الظاهر أخذ به أو لم يأخذ. (مدفوعه) بأن الآيات و الأخبار التى استدلوا بها على التقليد لا تدل على ذلك إذ هى تثبت قول المفتى على العامى سواء أخذ به أم لا- نظير إثباتها ذلك لخبر واحد بل الكثير منها استدل به لخبر واحد كآيه السؤال و النفر فإنهم يستدلون بها على حجيه الخبر و على حجيه الفتوى،

[الاولى فى تعريف التقليد]

و الأولى أن يقال فى تعريف التقليد أنه الأخذ بقول الغير من غير دليل عليه يجوّز الفتوى بمضمونه.

(و قد أورد) على تعريف التقليد أيضا بأن هذا التعريف يشمل العمل بقول الغير فى الأحكام النحويه و الصرفيه، و غير ذلك، فكان عليهم أن يقيدوه بالأحكام الشرعيه كما هو المحكى عن شرح المبادى لفخر الإسلام، و لكن يمكن الالتزام بأنه عند المتشرعه يسمى ذلك تقليدا و لذا يقال قلد فى معرفه القبله و الوقت عند الفقهاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱

الأدله على جواز التقليد

اشاره

الحق جواز التقليد كما ذهب اليه نوع علمائنا (ره) و المراد بالجواز صحته و كونه عذرا عند المخالفه لا الجواز بالمعنى الأعم كما تخيل بعض أساتذه العصر فإنه ليس الكلام فى هذا المقام فى الحكم التكليفى و إنما فى الطريقيه للواقع و المؤمّنيه عن العذاب و قد خالف فى ذلك بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب كابن زهره فى الغنيه و كابن حمزه و أبى صلاح و سلار و معتزله بغداد و الأخباريين و قد تقدم منا نقل كلماتهم و توضيح آرائهم ص ۲۵۶ ج ۱ فى مسأله وجوب الاجتهاد كفائيا، و الدليل على جواز التقليد أمور:

(أحدها) العلم القطعى اليقينى للعوام بجواز رجوع الجاهل بشى ء لمن يعلم

بذلك الشى ء و هذا العلم و القطع قد حصل لهم بفطرتهم و جبلتهم و مرتكز فى قرار نفوسهم لا من مقدمات علميه و لا برهان

عقلی بل خلقه اللّه لهم فی نفوسهم نظیر علمهم بأن الإحسان حسن و الظلم قبیح و لهذا ما اشتهر من رجوع العالم إلی الجاهل. و العلم القطعی حجه بنفسه لا یحتاج إلی إمضاء الشارع و لا شی ء آخر و یدل علی ذلک انه لو لم یکن ارتکازی تقتضیه النفوس بصرف طباعها لما أمکن حصول العلم لهم بجواز التقلید إذ الفرض انهم عوام لا یقدرون علی الاجتهاد و لا یعرفون شیئا من الأدله و لا یحسنون استعمالها فالکتاب و السنه لا یعرفون شیئا منهما و لا یحسنون شرائط الاستنتاج منهما. و الدلیل العقلی لا یعرفون طرق جمع مقدماته و لا العلم بها. و لا یمکن أن یقلدون فی هذه المسأله و هی جواز التقلید للزوم التسلسل أو الدور لأنه یصیر جواز التقلید فی المسائل موقوفا علی جواز التقلید فی هذه المسأله، فاما أن تذهب

السلسله فيلزم التسلسل أو يقال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲

بأن جواز التقليد فى هذه المسأله موقوف على جواز التقليد فى المسائل و هو الدور نظير ما لو أثبت حجيه الخبر بحجيه الخبر فاذا ثبت ان مسأله جواز التقليد ليس للعامى دليل يفيده العلم و القطع بها مع انه وجدانا كثير من العوام عالمين بها لما نراهم يعملون بها فى سائر قضاياهم و وقائعهم فلا بد أن يكون علمهم بها ارتكازى تقتضيه فطرتهم التى فطرهم اللّه عليها بصرف طباعهم، و (دعوى) انه ليس لنا قطع بأن علم العامى بجواز التقليد فطرى لأن له ما يوجب قطعه بجواز التقليد و هو دليل الانسداد، و تقريبه أن يقال ان العامى يعلم إجمالا بوجود تكاليف عليه و لا يمكنه الاجتهاد فيها للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعه و لا الاحتياط فيها لعدم معرفته بموارده و للعسر و الحرج لو احتاط فى جميع التكاليف فيحكم عقله السليم بلزوم الرجوع إلى قول العالم لكونه أقرب الطرق عنده إلى الواقع (فاسده) فإن ذلك مضافا إلى عدم علم أغلب العوام البسطاء بهذه المقدمات إذ لا يعلم أغلب العوام البسطاء بأن الاجتهاد أو الاحتياط فيه عسر عليهم و لا يعلمون ان العسر منفى فى الشريعه بحيث يوجب رفع التكليف و لا يعرفون الاجتهاد الصحيح من غيره، و لو سلمنا علمهم بتلك المقدمات فهى لا توجب علمهم بجواز التقليد و الرجوع إلى العالم و عدم الرجوع إلى ظنونهم المخالفه لقول العالم فإنها أقرب فى نظر الظان إلى الواقع أو إلى طرق أخرى غير التقليد. و عليه فيجوز للمجتهد أن يفتى بجواز التقليد للعامى لوجود العلم القطعى للعامى بذلك و إن كان

لا یحتاج العامی إلی التقلید فی هذه المسأله لقطعه بها و تکون فتواه من قبیل التنبیه علی ما فی نفسه من العلم بها و إلا فلا یجوز له تقلیده فیها.

(الدلیل الثانی لجواز التقلید) نقل الإجماع علی جوازه

عن جماعه من العلماء منهم السید المرتضی (ره) فی الذریعه و الشیخ (ره) فی العده و المحقق

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳

فی المعارج و العلامه فی النهایه و ولده الفخر فی الإیضاح و الشهید فی الذکری و الآمدی فی الاحکام و العضدی فی شرح المختصر و غیرهم من الخاصه و العامه (و لا یخفی ما فیه) فقد عرفت مخالفه فقهاء حلب و الأخباریین و إیجابهم للاجتهاد و قد أجیب عن ذلک بأن خلافهم لا یضر لاستفاضه نقل الإجماع و لأن خلافهم مسبوق بالإجماع علی الجواز و ملحوق به.

(الدلیل الثالث) السیره

، و قد تقرر بالسیره الجاریه بین المسلمین علی الإفتاء و الاستفتاء من غیر نکیر من الصدر الأول، و قد تقرر بالسیره علی رجوع العالم إلی الجاهل فی العرف و العقلاء و المتدینین فی أمور معاشهم و معادهم و قد تقرر السیره علی الرجوع إلی أهل الخبره و قد أمضاها الشارع، إذ لو کان قد ردع عنها لنقل ذلک إلینا لتوفر الدواعی إلی نقله. (و قد أورد) علی السیره أن الإفتاء فی الصدر الأول إنما کان بنقل الروایه بألفاظها أو بمضمونها فهی من أدله حجیه الروایه لا حجیه الفتوی. (و قد أجیب) عن ذلک بأنا لو سلمناه فنقول: ان نقل الروایه منهم فی مقام الإفتاء بالواقع إنما کان باعمال الرأی و النظر فی حکم المسأله و الاجتهاد فی استفادته من ظاهر الروایه لا بصرف نقل الروایه عن الامام بما هی روایه فان صرف نقل الروایه لا یوجب عمل السامع و إنما هو یعمل بما هو رأیه قد أدّاه بلفظ الروایه (و قد یقال) بأن الشارع قد منع السیره و لم یمضها بالآیات و

الاخبار المانعه من العمل بغير العلم و باستصحاب عدم حجيه التقليد و حرمه العمل به. (قلنا) قد أجبنا عن ذلك بأنه لو تمَّ لسقط الاستدلال بالسيره فى جميع الموارد.

و التحقيق ان مثل هذه الأمور لا توجب عدم الإمضاء و المنع لعدم التفات العوام لها، فلو كان الشارع يريد منعها لنص على ذلك كما نص على القياس.

بل يمكن أن يقال ان هذه السيره قبل ورود المنع من الشارع قد تمَّ حجيتها

و كانت أخص من تلك الروايات و الآيات فتكون مخصصه لها، هذا مع دعوى انصرافها إلى الأمارات الغير الحجه عند العقلاء.

(الدليل الرابع) دليل الانسداد

بتقريب أن العامى يعلم إجمالا بالتكليف و بطلان الاجتهاد و الاحتياط فى حقه للزوم العسر و الإخلال بالنظام، و الاستدلال على الخواص صعب فكيف على العوام فيتعين التقليد حيث لا طريق ثالث اليه.

(إن قلت) ان الاجتهاد الناقص بالنحو الذى ذكره فقهاء حلب أو الأخباريين كما تقدم لا عسر فيه عليه و لا حرج. (قلنا) ان النحو الذى ذكره فقهاء حلب محتاج إلى ملكه الاستنباط المفقوده فى أغلب العوام البسطاء مع عدم مساعده وقت العالم على تعليم عشر من ذلك مع انه ليس فى نظر العامى ان هذا الاجتهاد أقرب للواقع من فتوى المجتهد و لا دليل له على حجيته.

(الدليل الخامس) إطلاقات أدله حجيه الخبر الواحد

لأن المفتى بفتواه ينقل مقتضيات الأصول و القواعد المقرره فى الشريعه فيكون ذلك نظير نقل مضمون الروايه (و بعباره أخرى) لنقل الروايه مراتب: أولها نقل الألفاظ المسموعه بنفسها ثمَّ نقلها بترجمتها و ذكر مرادفها فى العربيه أو غيرها ثمَّ نقل المتحصل منها من دون زياده أو نقيصه المسمى عندهم بنقل المضمون ثمَّ نقل المتحصل منها و من غيرها بعد ضم بعضها إلى بعض و ترجيح النص على الظاهر. و منه نقل مقتضيات الأصول من التخيير و البراءه و الاحتياط و الاستصحاب بعد فقدان الحجه الفعليه فكأن المجتهد بفتواه يخبر بمقتضيات القوانين المجعوله فى الشريعه.

(و دعوى) انصراف الأدله عن الاخبار الحدسيه و اخبار المجتهد عن ذلك حدسى فهو ليس بحجه (مدفوعه) بأنا إنما نسلمه بالنسبه الى غير الحدسيات القريبه من الحس أو المنتهيه إلى العلم و لذا كانوا يقبلون الجرح و التعديل، و أخبار المجتهد بالوظيفه الشرعيه أخبار علمى مستند إلى مبادى قطعيه و مقتضى عموم حجيه الخبر هو

شمولها للأخبار العلميه و قد أصر على ذلك أستاذنا الجليل المحقق الشيخ كاظم الشيرازى (ره) و لكنه لا يخفى ان الفتوى هو الاخبار عن حكم اللّه بحسب الاعتقاد المستند الى الخبر و غيره فلا تخلو عن إعمال الظنون الاجتهاديه و بذلك تفارق النقل بالمعنى و لأجله منع الأخباريون عن الإفتاء دون النقل بالمعنى بل لم يحكى المنع عن الثانى عن أحد.

(الدليل السادس) [آيه الذِّكْرِ و هى]

عموم قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* بناء على أن الذكر هو القرآن أو مطلق العلم. (و قد أورد) على الاستدلال بها انها إنما تدل على وجوب إظهار الواقع و ليست فيها دلاله على وجوب التعبد بقول أهل الذكر حتى لو لم يفد القطع بالواقع فيكون المراد بالآيه فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* حتى تعلموا (و يمكن الجواب) عنه بأن تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من الآيه بصوره حصول العلم بالواقع يدفعه الإطلاق فإن ظاهر الآيه فى مقام القبول مضافا الى الملازمه العرفيه بين جواز السؤال و جواز القبول مضافا الى ان ظاهرها بقرينه إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* ان السؤال بنفسه موجب للعلم من دون حاجه الى ضم شى ء آخر و هو إنما يكون كذلك إذا كان مجرد الجواب حجه و لو لم يحصل العلم منه (و قد أورد) على الاستدلال بها أيضا ان الآيه بحسب سوقها يكون المراد فيها (بأهل الذكر) أهل الكتاب و بحسب بعض التفاسير الوارده فيها الأئمه (ع) و فى بعضها علماء اليهود و على أى حال فهى أجنبيه عن حجيه الفتوى و الروايه. (و جوابه) ان مقتضى الجمع بين ذلك هو حملها على بيان المصاديق لأهل الذكر فالمراد بها مطلق أهل الذكر

(و قد أورد) على الاستدلال بها أيضا بأنها فى مقام السؤال عن بشريه الأنبياء لأن الآيه كما فى سورتى النحل و الأنبياء وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّٰ رِجٰالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶

لاٰ تَعْلَمُونَ. و يمكن الجواب عنه بأن تعليق السؤال على خصوص عدم العلم يدل على ان الحكم لا يختص بخصوص السؤال عن البشريه على أن نزول الآيه فى مورد خاص لا يوجب اختصاصها بذلك المورد لأن التعبير فيها كان بجهه العموم مضافا الى ما دلت عليه الروايات المتضافره من أن القرآن لا يختص بمورد دون مورد و قد رواها صاحب تفسير البرهان فى مقدمه كتابه المسماه بمرآه الأنوار، و فى بعضها تعليل ذلك بأن القرآن لو نزل فى قوم فماتوا لمات القرآن.

(الدليل السابع) [آيه النفر و هى]

عموم قوله تعالى فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ فإنه يشمل الإنذار بالفتوى و يقتضى ذلك الحذر من عدم قبولها (و قد أورد) على الاستدلال بها (أولا) ان المراد بها الإنذار بنحو الروايه لا الفتوى (و لا يخفى ما فيه) لإطلاق الإنذار مع ان ظاهر الإنذار بما تفقه فيه هو الإنذار بالفتوى لا فى الروايه كيف و ظاهر الإنذار هو ان الشخص لا ينذر إلا بما هو معتقده و رأيه.

و (ثانيا) بمنع اقتضائها وجوب الحذر مطلقا و لو مع عدم حصول العلم للمنذرين و يكون المراد لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ عند حصول العلم لهم من المنذرين بواسطه تظافر أخبارهم بذلك، و يشهد لذلك انه لا شك فى دلاله الآيه على التفقه فى أصول الدين و فروعه، و لذا استدل

الإمام بالآیه الشریفه علی وجوب نفر جماعه من کل بلد لمعرفه الإمام اللاحق إذا حدث علی الامام السابق حدث کما فی روایه یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه (ع) عند ما سأله عن الإمام إذا حدث علیه حدث کیف یصنع الناس؟ فقال (ع): أین قول اللّه عز و جل:

فَلَوْ لا نَفَرَ الآیه. مع وضوح انه لا یجوز الحذر عقیب الإنذار فی أصول الدین بدون حصول العلم إجماعا. و منها الإمامه فإنها لا تثبت إلا بالعلم فلو کان

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷

المراد بها القبول بمجرد الإنذار و لو لم یفد العلم ما استشهد بها الامام (ع) و لا ریب ان اخبار جماعه بشی ء موجب للعلم عاده. (و الجواب عنه) إنا لا نسلم دلالتها علی التفقه فی أصول الدین لأن ظاهر التفقه التفقه فی فروع الدین و الخبر المذکور لا نسلم حجیته. سلمنا ذلک لکن تقیید بعض أفراد المطلق بصوره خاصه بمقید منفصل لا یستدعی تقیید سائر أفراد ذلک المطلق، ألا تری انه لو قال أکرم العالم ثمَّ قال لا تکرم النحوی الفاسق فإنه لا یوجب تقیید العالم فی أکرم کل عالم بغیر الفاسق و إنما یقید خصوص النحوی منه و فیما نحن فیه کذلک فإن الإجماع علی وجوب تحصیل العلم فی أصول الدین الذی ادعاه الخصم یکون مخصصا منفصلا لبعض أفراد الآیه بصوره العلم و لا یوجب تخصیص جمیع أفرادها بذلک.

(و أورد علی الاستدلال بها ثالثا) ان المراد بالنفر الواجب المشتمله علیه الآیه إنما هو النفر إلی الجهاد بقرینه قوله تعالی قبلها وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فیکون المراد بالتفقه هو التبصر بمشاهده آیات اللّه و غلبه أولیائه علی

أعـدائه و سائر ما يشـتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفار مما يوجب قوه الايمان و تأكـد اليقين و البصـيره لهم فى الدين و المراد بالإنـذار هو الاخبار بما شاهـدوه لقومهم المتخلفين إذا رجعوا إليهم و المراد بحـذرهم هو الحذر من مخالفه الدين فان ذلك هو الذى يحصل بالنفر للجهاد فالآيه أجنبيه عن التقليد (و الجواب) عنه ان سوق الآيه فى آيات الجهاد بل و حتى ظهور النفر فيها فى النفر للجهاد لا ينافى ظهورها فى وجوب التفقه فى معرفه أحكام الدين فان اللّه تعالى يطلب منهم أن ينفروا للجهاد مع رسول اللّه (ص) ليصـاحبوه حتى يتعلموا منه الأحكام الشـرعيه فتكون الآيه على تقـدير ظهور النفر فيها للجهاد قـد اشـتملت على بيان فائـده للجهاد و هو تعلم أحكام الدين فى أثناء القيام بهذه المهمه، و يرشدك إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۸

إراده التفقه فى معرفه أحكـام الـدين من الآـيه روايه الفضـل بن شاذان فى علله عن الرضا (ع) قال: إنما أمروا بالحـج لعله الوفاده إلى اللّه و طلب الزياره إلى أن قال: و نقل أخبار الأئمه إلى كل صقع و ناحيه كما قال عز و جل فَلَوْ لا نَفَرَ الآيه.

(و أورد على الاستدلال بهـا رابعـا) ان الآـيه تخص الروايه و لاـ تشـمل الفتوى و ذلـك لأـن الاجتهـاد لم يكن متعارفا فى ذلك الوقت و إنمـا المتعارف فيه هو الرجوع للحجه أو الروايه عنه و لـذا تمسك بها الأصـحاب على حجيه الخبر، مضافا لما تقـدم فى جواب الإـيراد الثـالث من اسـتدلال الامـام (ع) بهـا على مطلوبيه نقل الاخبار فى كل صـقع و ناحيه (و فيه) ما لا يخفى فان عـدم وجود فرد أو

نوع وقت نزول الآیه لا- یوجب انصرافها عنه و إلا- لما دلت أغلب الآیات و الروایات علی أحکام هذا العصر، مضافا إلی أن الفتوی کانت موجوده أ فهل تری ان الناس کلهم کانوا یراجعون الحجه و هل کلهم عند ما یریدون معرفه الحکم الشرعی یقول لهم العارف به أروی أو روی فلان لی سلمنا ذلک و لکن تکون الفتوی منهم بلسان الروایه، و الاجتهاد کان عندهم سهل المؤنه.

(و أورد علی الاستدلال بها خامسا) ان الآیه إنما تدل علی وجوب الحذر إذا کان المنذر عالما بما ینذر به لا ما إذا کان ظانا به، و المهم إثبات جواز التقلید فی الفتاوی الظنیه إذ الفتاوی العلمیه تحصل من إجماع أو ضروره فالعامی لا یحتاج إلی التقلید فیها لکونها معلومه لدیه، و لو فرض إمکان ذلک فالقدر الثابت حینئذ جواز التقلید تعبدا فی صوره حصول الفتوی عن علم (و لا یخفی ما فیه) ان الإنذار یحصل بالفتوی سواء کانت عن علم أو علمی فإن الدلیل فإذا قام علی الحکم صح الإنذار به کما هو المتعارف سلمنا لکن لیس کل فتوی عن علم یکون العامی عالما بها و لا یقلد فیها إذ لعلها عن خبر قد حف بالقرائن القطعیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹

أو التواتر أو الإجماعات التی لم یلتفت إلیها العامی و إذا ثبت جواز التقلید فی ذلک فبضمیمه الإجماع المرکب یتم المطلوب.

(الدلیل الثامن علی جواز التقلید) آیه الکتمان

و هی قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَیِّنٰاتِ وَ الْهُدیٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَیَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِی الْکِتٰابِ أُولٰئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ. و تقریب الاستدلال بها ان حرمه الکتمان یستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلا لکان

الإظهار لغوا، نظیره ما عن المسالک من الاستدلال علی وجوب قبول قول النساء فی العده بقوله تعالی:

وَ لاَ یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحَامِهِنَّ، و لکن یمکن المناقشه فی دلالتها بدعوی عدم الملازمه المذکوره و ان المطلوب إظهار الحق فقط حتی یراجع فی شأنه إذا حصل الشک فیه، إلا اللهم أن یدعی الملازمه عند العرف. و نوقش فیها أیضا بأن موردها کتمان الیهود لعلامات النبی (ص) فلا دلاله فیها علی التقلید فی التعبدیات (و فیه) ان تخصیص المورد لا یخصص الوارد. إلا اللهم أن یقال ان المورد لا یجوز فیه التقلید فلا یعقل خروجه إلا اللهم أن ینکر کون ذلک موردها.

(الدلیل التاسع علی ذلک) آیه النبإ

و هی إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ الآیه و یرشدک إلی دلالتها علی جواز التقلید استدلال العلماء بها علی عداله المفتی فلو لا دلالتها علی التقلید لم یکن وجه لذلک (و فیه ما لا یخفی) فإنک قد عرفت ان الفتوی غیر النبإ فإنها اخبار عن الرأی و النبإ اخبار عن الواقع.

(الدلیل العاشر) الأخبار الداله علی جواز التقلید

صریحا أو فحوی (منها) ما فی الوسائل عن الاحتجاج للطبرسی و عن تفسیر العسکری عن الصادق:

«فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا لهواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه». و قد یورد علیه (أولا) بأن مورد هذا الکلام

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰

هو أصول الدین و هو النظر فی أمر رسول اللّه (ص) و معجزاته و لا شک ان التقلید لا یجوز فی ذلک، فلا بد أن یکون مراد الامام (ع) بالتقلید غیر هذا المعنی (و لا یخفی ما فیه) فان موردها مطلق الأحکام و کان ذکر أمر رسول اللّه (ص) و معجزاته من باب زیاده النقد علی الیهود و انهم یتابعون فساق علمائهم حتی فی هذا الأمر البین الواضح فراجع الاحتجاج و لو لا ان الروایه طویله لذکرتها لک.

و (ثانیا) بما فی الوسائل ما حاصله من انه لا یجوز الاعتماد علیها لضعف سندها بالإرسال إذ التفسیر المذکور لم یثبت تواتره عن العسکری (ع) و لا نقله عنه علی وجه یعتمد علیه و احتمل حملها علی التقیه و قال أیضا: انها معارضه بمتواتر قطعی السند (و فیه) ان ضعف سندها مجبور بمصیر معظم الأصحاب إلی جواز التقلید و استنادهم إلیها، و أما احتمال الحمل علی التقیه فمدفوع بالأصل و لو لا الأصل لارتفع الوثوق بأکثر الأخبار. و أما

دعوى كونها معارضه بالمتواتر فممنوعه، فان المقطوع به عدم التواتر فى منع التقليد فى الفروع، إلا أن يكون المراد به العمومات المانعه من التقليد أو العمل بغير العلم و هى لا تصلح للمعارضه لأن الروايه أخص منها.

و (منها) ما دلت على وجوب التعلم من أهل العلم مثل روايه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): فتعلموا العلم من حمله العلم. و قد أورد على الاستدلال بها بأن قبول أخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفا و هو ليس بعلم بخلاف المعرفه من الروايات فإنها يصدق عليها العلم فتكون هذه الطائفه من الأخبار مختصه بالروايات (و فيه) انا لا نسلم ان العلم لا يصدق على المعرفه الحاصله من التقليد.

و (منها) ما تدل على إظهار الفتوى مثل قول أبى جعفر الباقر (ع)

لأبان بن تغلب: اجلس فى مسجد المدينه و أفت الناس فإنى أحب أن أرى فى شيعتى مثلك. فان جواز الإفتاء يلازم عرفا لجواز القبول.

و (منها) ما ورد من إرجاع الأئمه إلى مثل أبى بصير و زكريا بن آدم و زراره و محمد ابن مسلم و ابان بن تغلب و يونس بن عبد الرحمن و أمثالهم من ثقات أصحابهم (ع) فى معرفه المسائل الشرعيه. و اما ما فى الكافى عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن (ع) و قلت له: من أعامل أو عمن آخذ و قول من أقبل؟ فقال (ع) له: العمرى ثقه فيما أدى إليك عنى، فهذه الروايه ظاهره فى حجه الروايه لا الفتوى.

و (منها) ما تدل على النهى عن الفتوى بغير علم و هى كثير روى الكثير منها فى الكافى،

ففى الصحيح عن أبى جعفر (ع) قال: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه، و مثل قوله (ع): أنهاك عن خصلتين- الى أن قال-: و أن تفتى الناس بما لا تعلم.

و قوله (ع): أن تفتى الناس برأيك. و قوله (ع): من أفتى بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكه الرحمه، الحديث. و قول أبى الحسن (ع) فيما كتبه لعلى بن سويد: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله. و قوله (ع): من أفتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك.

و (منها) ما تدل على وجوب قبول حكم الحاكم مثل مقبوله ابن حنظله ففيها (ينظر من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرض به حكما فإنى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما بحكم اللّه استخف) الحديث. و قد عرفت ان المراد انه إذا حكم بالحكم الذى ينسبه إلينا يجب القبول بقرينه انه لو كان المراد بالحكم المعلوم عند سامعه انه حكمهم (ع) لا يكون حينئذ حاجه الى قبوله من الغير و الرجوع اليه فيه مضافا الى

ان تتمه الحديث الداله على اختلاف الخبر صريحه فى جهل السامع بالحكم فيكون المعنى فاذا حكم بحكم ينسبه إلينا و دلالتها على قبول الفتوى اما أن يقال بأن المراد بالحكم أعم من أن يكون بعد الترافع أو قبله فيشمل الفتوى أو يقال ان قبول الحكم يستلزم

جواز التقليد بطريق أولى أو يقال ان جواز الترافع قد يكون باعتبار اشتباه الحكم و الرجوع فيه الى الحاكم تقليد أو يقال انه لا قائل بالفصل بين الفتوى و الحكم كما التزم بذلك بعضهم.

و (منها) ما دل على الرجوع للعلماء مثل ما رواه البرقى فى المحاسن عن أبى جعفر (ع) قال: و بقول العلماء فاتبعوا. و ما رواه الصدوق فى كتاب الإكمال و الغيبه و الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع): و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه اللّه عليهم. و دعوى ان المراد بالوقائع المرافعات و لا عموم فيها لكون اللام للعهد فاسده. لوجود (اما) دون أن يقول و الحوادث. و دخول اللام على الجمع يوجب الظهور فى الاستغراق سلمنا لكن لا خصوصيه للحوادث المذكوره سلمنا لكن التعليل بأنهم حجتى عليكم يقتضى العموم، و ما رواه الكشى و ذكره الشيخ فى الاختبار و هو ان أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث (ع)- أسأله عن أخذ معالم دينى و كتب أخوه أيضا فكتب (ع) إليهما: فهمت ما ذكرتما فاعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا و كل كثير القدم فى أمرنا فإنهم كافوكما إن شاء اللّه. و ما رواه الصدوق (ره) فى علل الشرائع فى الصحيح عن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبى عبد اللّه (ع): هل تبقى الأرض بلا عالم حى ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم؟ فقال: إذن لا يعبد اللّه يا أبا يوسف. و رواه الصفار أيضا فى البصائر مع اختلاف يسير.

و (منها) ما روى عن احتجاج الطبرسى و عن تفسير العسكرى عن

النور الساطع فى

الرضا (ع): ان الرجل كل الرجل هو الـذى جعل هواه تبعا لأمر اللّه و قواه مبـذوله فى رضاء اللّه يرى الذل مع الحق أقرب من العز فى الباطل- الى أن قال:

فذلكم نعم الرجل فتمسكوا بسنته، الخبر.

و كيف كـان فمن مجموع هـذه الأخبـار يحصـل اليقين بصـحه التقليـد و جوازه فلا يصـغى الى ما يقال كما قيل على الاسـتدلال بالسـيره من ان الإفتـاء فى الصـدر الأول كـان بالروايه لا بالرأى فهى حجه على قبول الروايه لما عرفت من أن الإفتاء بنقل الروايه للجاهـل بـالحكم إنمـا كـان باعمال الرأى و الاجتهاد فهو إبـداء للرأى بنقل الروايه نظير ما يسـتعمله بعض فقهاء العصـر فى مقام الإفتـاء و إلا فصـرف نقل الروايه لا يكون إفتاء لحكم المسأله و لا يصـدق عليه عنوان الفقيه و العارف بالأحكام الـذى أفيـد فى تلك الأخبار. (ثمَّ لا يخفى) ان الحق ان ماده الإفتاء بلسان الشـرع غير متقومه بالرأى و النظر المخصوص بالمجتهـد كما فى قوله تعالى:

يَسْتَفْتُونَکَ (قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ) فِی الْكَلٰالَهِ بل لا يختص بالأحكام كما فى قوله تعالى فَاسْتَفْتِهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقاً فيصح إطلاقه على الأخبار بالحكم.

أدله المانعين عن جواز التقليد

اشاره

(أحـدها) ان المسـتفتى يجوز على المفتى الخطأ و ذلك يمنع من قبول قوله لعـدم الأمن من الاقدام على القبيح (و فيه) منع كون تجويز الخطأ مانعـا من العمـل و إلا لمنع المجتهـد من العمـل برأيه بـل الامارات بأجمعها يجوز فيها الخطأ و مع هـذا نعمل بها، فالميزان هو قيام الحجه على صحه العمل به و تلك الأدله حجه على ذلك.

(الثانى من أدلتهم) انه لا يجوز التقليد فى الأصول و إذا كان العبد مكلفا بالاجتهاد و العلم فى الأصول فلا بد

أن يكون متمكنا منه و إلا لزم التكليف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴

بالمحال و من تمكن من الاجتهاد فى الأصول تمكن من الاجتهاد فى الفروع أيضا لأنها أشكل من الفروع و أكثر شبها منها. (و فيه) ان مسائل الأصول مطلوب فيها الاعتقاد فلا بد فيها من الاجتهاد بخلاف المسائل الفرعيه مضافا الى ما ذكره صاحب القوانين (ره) من منع كون الاجتهاد فى الأصول أصعب فإنها مبنيه على قواعد عقليه و شواهد ذوقيه و دلائل وجدانيه يسهل إدراكها إجمالا لكل من التفت إليها و ليس المطلوب فيها إلا الدليل الإجمالى. مع ان مسائلها قليله غايه القله فى جنب الفروع الفقهيه، و أدله الفروع جزئيات متشتته و أكثرها مبنيه على مقدمات عقليه و مدلولات خفيه محفوفه باختلافات و اختلالات لا يرجى زوالها فى كثير منها.

(الثالث من أدلتهم) ان الأخذ بقول المجتهد يكون من التمسك بغير الكتاب و السنه لأنه تمسك بقول الغير فهو ينافى أخبار الثقلين. (و جوابه) ان التمسك بقول الغير باعتبار انه مستند الى الثقلين يكون من التمسك بالثقلين قطعا لا سيما و ان العامى لا يتمكن من التمسك بهما إلا بهذا النحو فيكون أقرب طرق التمسك بهما للعامى هو ذلك.

(الرابع من أدلتهم) ان التقليد عمل بغير علم و قد نهى الشارع عن العمل بغير العلم (و جوابه) ان الأدله الناهيه مخصصه بالأخبار المتقدمه مضافا الى انها لو تمت لمنعت حتى من الاجتهاد.

(الخامس من أدلتهم) ما دل على الذم على التقليد من الآيات و الأخبار (و فيه) انها على فرض شمولها للتقليد فى الأحكام الشرعيه فتخصص بالتقليد فى الأصول الاعتقاديه المطلوب فيها العلم و اليقين لكون أغلب مواردها ذلك فيكون هو

مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على جواز التقليد أو تخصص بتقليد الفسقه من العلماء فى الفروع الفقهيه كما يشهد بذلك المروى فى الاحتجاج من قوله (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵

و كذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر و العصبيه الشديده و التكالب على حطام الدنيا- الى قوله (ع)-: من قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم اللّه سبحانه بالتقليد لفسقه فقهائهم أو تخصص بتقليد الجاهل لجاهل مثله بقرينه قوله تعالى أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً بعد قوله تعالى قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا.

(السادس من أدلتهم) ان أدله التقليد المذكوره لو كانت تامه لوجب اتخاذه طريقا للأحكام الشرعيه و ما كان يصح الاجتهاد لعدم تقييدها بذلك.

(و جوابه) ان مقتضى الجمع بينها و بين الأدله الداله على جواز الاجتهاد هو جواز التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد كما سيجى ء إنشاء اللّه فى أن المجتهد أو من عنده ملكه الاجتهاد لا يجوز له التقليد.

(السابع) ان الحجه إن كانت مشتمله على الحكم الشرعى الذى له مساس بالمجتهد عملا و ان صح أن تكون حجه فى حق العامى و لكن حجيتها مختصه بالمجتهد دون العامى لعدم تحقق موضوع الحجيه و شرائطها بالنسبه اليه. و عليه فلا يشترك العامى مع المجتهد فى مدلولها و إذا كانت مشتمله على حكم لا مساس له بالمجتهد كما إذا كانت مشتمله على مسائل الحيض و النفاس فلا معنى لجعل حجيتها بالنسبه إليه. (قلنا) نعم لكن بواسطه أدله جواز التقليد يكون قيام الحجه بمنزله قيامها عند العامى المقلد و يكون مساسها بالعامى يوجب المساس لها بالمجتهد على ان المانع من

الاشتراک هو اختصاص الحکم لا اختصاص الحجه به.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶

ثمره البحث فی جواز التقلید و عدمه

قد یقال بل قد قیل ان هذا البحث لا ینفع العامی لأنه عالم بجواز التقلید و لأنه لا یجوز له أن یقلد فی هذه المسأله و إلا لزم التسلسل أو الدور و لا یمکنه الاجتهاد فیها لعجزه عن الاجتهاد و لا ینفع المجتهد لأن المجتهد لا یجوز له التقلید قطعا. (و قد أجیب) عن ذلک بأن البحث عنها یثمر من حیث إطلاق الجواز و تقییده فإن الأدله الداله علی الجواز إذا عرفناها استطعنا أن نعرف أنها مطلقه من حیث الأعلمیه و الحیاه و الوثاقه أو مقیده، ثمَّ ان المجتهد لو یثبت عنده عدم الجواز ردع العامی عن التقلید، کما انه لو ثبت عنده الجواز جاز له حث العامی علی التقلید، علی أن هذا البحث ینفع العامی خصوصا من عنده بعض المبادی من العلوم فان جل أدله التقلید واضحه یتفهمها العامی.

شروط التقلید

اشاره

قد عرفت ان الاجتهاد یعتبر فیه أمور، فهکذا یعتبر فی التقلید أمور یفسد التقلید بدونها، و حیث ان هذه الأمور بعضها یرجع للمقلد (بالکسر) الذی هو المستفتی، و بعضها فی المجتهد المقلّد (بالفتح) الذی هو المفتی، و بعضها فی الحکم الذی یقلد العامی المجتهد فیه وقع الکلام فی جهات ثلاثه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷

(الجهه الأولی) فیما یعتبر فی المستفتی

اشاره

و یعتبر أمور فی الشخص الذی یقلد الغیر و یعمل بفتواه بحیث یترتب علی التقلید آثاره من صحه عمله و عدم جواز عدوله و نحو ذلک:

(أحدها) أن یکون عاقلا

حال تقلیده للمجتهد فلا عبره بتقلید المجنون حال جنونه کأن عقد قلبه علی الأخذ بقول المجتهد و عمل به فی تطهیر ثوبه أو بدنه أو استبرائه. نعم لو قلد حال العقل ثمَّ جن فذهب صاحب الفصول إلی استقرار التقلید فی حقه و تظهر الثمره فی حق ولیه و

حقه بعـد الإفاقه و لكن يمكن القول بتبـدل الموضوع (إلا اللهم) أن يـدعى ان الجنون مثل النوم و الغفله و الاغماء لا يجوز معها العدول لأنها أعذار عقليه لا توجب ارتفاع التكليف من أصـله و إنما توجب رفع تنجزه، و عليه فعلى وليه أن يعمل على طبق قول من قلـده المجنون حال تعقله حتى لو كان الولى مجتهـدا و لا يجوز له العـدول عنه عنـد الإفاقه و سـيجى ء ان شاء اللّه فى موارد جواز العدول التعرض لذلك.

(ثانيها) أن يكون بالغا

فلا عبره بتقليد الصبى و إن كان مميزا و قلنا بأن أعماله تمرينيه. قال صاحب الفصول: و لو جعلنا أعماله شـرعيه لزم ثبوت التقليد فى حقه لأنه منها و لتوقف شرعيه غيره غالبا عليه. و (تظهر الثمره) فيما لو بلغ عشرا و قلد من يقول بصحه عتقه فأعتق مملوكه فان جعلنا تقليـده شـرعيا انعتق عليه المملوك و لو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه و فى عدوله عند من يمنع من العدول فيجوزه على القول بكونه تمرينيا و لا يجوزه على القول بكونه شرعيا، و كذا الكلام فى استصحاب تقليده إلى ما بعد البلوغ إذا مات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸

مفتيه قبل البلوغ عند من يقول بالبقاء، و يعتبر فى تقليده شـرعيا أو تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله أشكل اعتباره بكونه دوريا،

و لا ـ فرق فی ذلک بین تقلیـده فی الوجوب و التحریم و غیرهما إذ لا یعتبر فی صـحه التقلیـد فعلیه الحکم و إلا لم تثبت بالنسـبه إلی فاقد الشـرط ا ه. و لعل وجه الدوران شرعیه التقلید فی حقه تثبت بالتقلید الشرعی فکیف یثبت التقلید الشرعی فی حقه. و قد أورد علیه بعض المحققین (ره) ان وجوب التقلید مقدمی و هو توصـلی معاملی لا عبادیا و التمرینیه و الشرعیه علی الخلاف فیما بین الفقهاء إنما یجریان فی العبادات دون المعاملات، ضـروره انه لا معنی له فی المعامله فکون بیعه و شرائه و عتقه و نحو ذلک تمرینیـا مما لا محصل له لأن البیع إن کان شـرعیا أثر و کان نافـذا و إلا فلا یجوز أخـذ المال منه و لو بالمبادله و علی ولیه قبض یـده من إعطـاء مـاله لا أمره بـذلک کما لو کان تمرینیا إلا أن یریـد من الأعمال خصوص العبادات فیکون المقصود ان عبادات الصبی لو جعلت شـرعیه کان التقلید أیضا شرعیا لأن شرعیه العمل تستلزم شرعیه مقدماته بخلاف ما لو کانت تمرینیه فان التقلید حینئـذ لمـا لم یکن شـرعیا لا ـ أثر له لا انه تمرینی لکنه لا یلائم قوله لأنه منها و لا بعـده فافهم، مع انه ینتقض بمثل غسل ثوبه أو تطهیر بدنه أو غیر ذلک من مقدمات العباده فان نفی شـرعیه العباده لا یستلزم نفی الآثار المترتبه علی المقدمات التوصلیه و أیضا الظاهر دخول العتق فی المعاملات المجمع علی صـحتها من الجاهل المقصر دون العبادات المختلف فیها و إن کان له جهه عباده أیضا فقصر صحه عتقه فی کلامه علی سبق التقلید و شرعیته لا وجه له ظاهرا و أیضا

التقليد إن كان هو العمل فيلغوا أكثر ذلك الكلام و إن كان الأخذ للعمل فبعضه، و أما مجرد الأخذ فلا قول به. (و الحاصل) ان القول بنفوذ التقليد فى حق الصبى بل المجنون بعد تحقق موضوعه فى حقهما بأن قلنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹

أن التقليد هو الأخذ للعمل و لو بعد البلوغ أو الإفاقه أو هو العمل مع صدور عمل شرعى بأن قلنا بشرعيه عباده الصبى فصلى على طبق الفتوى آخذا بها مما لا مانع منه إلا أن يتمسك بظهور إطباقهم على نفى الأثر عن فعل المجنون بل الصبى إلا ما ثبت فتدبر ا ه. و لا يخفى ان مراد صاحب الفصول (ره) بالشرعيه هو الاعتبار الشرعى و الصحه و ترتب الأثر لا ما فهمه المشكل و سيجى ء إنشاء اللّه فى التنبيه الثامن من تنبيهات مبحث البقاء على تقليد الميت ما ينفعك هنا فراجعه.

(ثالثها) ما ذكره صاحب الفصول أن يكون المقلد مؤمنا

حال التقليد إذا كان المفتى مؤمنا فلا عبره بتقليد الكافر و المخالف له لعدم كونه آخذا بقول المجتهد المؤمن حقيقه لكونه على خلاف معتقده. نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما فى الكافر بالجحود أو بهتك الشعائر و المرتد الذى لم يقبل منه الإسلام لم يبعد ترتب أحكامه عليه (و تظهر الثمره) فى جريان أحكام التقليد عليه من صحه عقوده و إيقاعاته و فى ارتفاع الإثم عنه إذا أفتى له بإباحه ما هو محرم واقعا و فى جواز عدوله بناء على عدم جوازه و فى جواز بقائه على تقدير موت المفتى، و الكافر لو قلد المجتهد من أهل مذهبه فى أحكام وضعيه من ملكيه أو صحه أو فساد لزمه تلك الأحكام بالنسبه إلى الوقائع

التی قلـد فیها حال کفره فیحکم بصـحه عقوده و إیقاعاته و تسـتمر تلک الأحکام الی إسـلامه لو أسـلم ما لم یمتنع اسـتمراره فیه کالبقاء علی نکاح المحارم أو علی ما فوق النصاب و من هذا الباب بقائه علی نکاح زوجه لاط بأخیها قبل النکاح و لا یقدح فی ذلک کونه عنـدنا معاقبا علی الفروع إذ لا منافاه بین صـحه العقـد و تحریمه. نعم لا یبعـد اختصاص ذلک بالکافر المعتقد لحقیه دینه. و أما الکافر المعتقـد لحقیه الإسـلام فجریان ذلک فی حقه غیر واضح و کذلک المخالف إذا قلد لأهل مذهبه و یزید علی الکافر بصحه عباداته إذا استبصر بعد فعلها عدی ما استثنی انتهی.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰

(رابعها) أن لا یکون مجتهدا

اشاره

و قد تقدم الکلام فی ذلک ص ۱۷۳ ج ۱ و لا بأس بتنقیـح البحث مره أخری فإن الإعاده لا تخلو من الإفاده فنقول: ان المجتهد ان کان عارفا بالمسأله فلا یجوز له التقلیـد من غیر فرق بین من عرفها بالعلم أو بالظن المعتبر و ذلک لعدم جریان أدله التقلید فی حقه لظهورهـا فی الجاهـل الغیر العالم، و حکی الإجماع علی ذلک عن النهایه و التمهیـد و الأحکام. و اسـتدل علی ذلک أیضـا بالعمومـات المـانعه من التقلیـد خرج منهـا بعض الصور و لم یعلم خروج محـل البحث عنهـا. و اسـتدل أیضا بأصاله عـدم صـحه التقلید. و استدل أیضا بفحوی ما دل علی عدم جواز التقلید للمجتهد فی القبله أو الوقت لغیره.

[عدم جواز تقلید المجتهد المتوقف بالمسئله لمجتهد آخر عارف بها و علیه ان یرجع للأصول]

و أمـا المجتهـد المتوقف فی المسأله لعـدم الـدلیل فیها أو لتعارض الأدله فیها فوظیفته الرجوع الی الأصول دون التقلیـد لحکومه أدله الأـصول علی أدله التقلیـد و لقیام السـیره و الإجماع علی عـدم جواز التقلیـد و لاعتقاده بخطإ المجتهـد المـدعی للـدلیل فلا یکون رجوعه رجوعا للعالم و قلما یحتمل وجود مستند صحیح عند غیره.

(و الحاصـل) ان الأـصول العملیه تکون أحکامهـا منجزه فی حقه لتحقق موضوعها بالنسـبه إلیه فهی تمنع من تنجز حکم آخر فی حقه الا أن یرتفع عنه موضوعها.

(ان قلت) انه عنـد الفحص و الیأس عن الـدلیل أو عنـد التعارض یتنجز فی حقه حکم الأصل فی المسأله و التقلید لأن کلا منهما موضوعه و هو عـدم العلم قـد تحقق فی دفعه واحـده (قلنـا) ان أدله التقلیـد مقیـده بمن لم یعلم وظیفته الشـرعیه أو العقلیه، و مع تحقق موضوع الأصول یعلم بتحقق الوظیفه بخلاف الأصول فإن موضوعها عدم معرفه الواقع لا الوظیفه بدلیل ان ما

لا- يعلمون فى قوله (ع) رفع ما لا يعلمون ليس هو الوظيفه لأنه يعلم بالوظيفه العقليه بخلاف أدله التقليد فان ما لا يعلمون يمكن الأخذ بإطلاقها لمن لا يعلم وظيفته و لا حكمه الواقعى.

(ان قلت) ان عدم العلم بالحكم الواقعى المأخوذ فى الأصول ان كان

حتى عن طريق التقليد فالأصل لا يجرى لفرض وجود طريق التقليد للحكم الواقعى و ان كان عما عدى طريق التقليد فيلزم التقييد و لا دليل عليه. (قلنا) التقليد لم يكن من العلم المأخوذ عدمه فى الأصول فإن المنصرف منه هو المعرفه من غير طريق التقليد و لذا المقلد لا يقال له عالم فتأمل.

[عدم جواز تقليد المجتهد المتوقف حتى فى الحكم الظاهرى لمجتهد آخر]

و أما المجتهد المتوقف فى المسأله حتى فى الحكم الظاهرى و ما هو مقتضى الأصل فيها. فالحق عدم جواز تقليده للغير لبعض الوجوه المتقدمه و للسيره و الإجماع و لانصراف أدله التقليد عنه لأنها ظاهره فيمن جهل الحكم عن نقصان فى طرف المعرفه و عدم كمال فى قوه الاستنباط.

(ان قلت) ان استصحاب جواز التقليد جار فى حقه فيما لو كان قد بلغ و لم يكن مجتهدا فإنه و ان بلغ مرتبه الاجتهاد لكن الظاهر ان الموضوع عند العرف من لم يتمكن من معرفه الوظيفه و العاجز عنها. (قلنا) لا- نسلم ان الموضوع ذلك بل نحتمل ان الموضوع عند العرف هو من جهل الحكم لنقصان فى قوه الاستنباط و طرق المعرفه لا- من كان قوه استنباطه كامله و طرق المعرفه موجوده عنده، و عليه فيرجع لحكم العقل.

[عدم جواز تقليد المجتهد الملكى لغيره حتى عند عدم استنباطه للحكم]

و أما المجتهد الذى عنده ملكه الاجتهاد و لكنه لم يعملها و لم يجتهد بعد فى المسأله فوظيفته أن يعمل ملكته و يجتهد لتحصيل الحكم الشرعى فى المسأله و لا يقلد فيها و المحكى عن الشيخ الأنصارى (ره) انه المعروف عندنا بل لم ينقل جواز التقليد عن أحد منا و انما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم فى الإطلاق و التقييد، و قد حكى عن السيد (ره) فى مناهله جواز التقليد، و فى الضوابط حكايته عن بعض أهل العصر، بل المحكى عن صريح جدنا كاشف الغطاء تعين التقليد عليه و لا حجيه لظنه لا بالنسبه اليه و لا بالنسبه لغيره، و قد استدل على صحه تقليده للغير (أولا) انه إذا لم يكن مستنبطا لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيها عرفا على حد صدق سائر

النور الساطع فى

ما يشـتق من أسامى العلوم على أربابها فهو ليس بفقيه لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشـرعيه و هو ليس بعالم و إنما هو قادر على العلم بالأحكام الشـرعيه و وظيفته الرجوع إلى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان: فقيه و غير فقيه و ان وظيفه الثانى الرجوع إلى الأول.

[تحقيق قاعده الناس صنفان فقيه و غير فقيه]

(و فيه) ان هذه القاعده إنما هى متصيده من أدله التقليد، فإنه يستفاد منها ان الناس قسمان عالم و متعلم يرجع اليه فلا بد أن ننظر فى مقـدار دلالتها، و الظاهر منها ان المجتهـد الملكى داخل فى العالم لا يرجع لغيره لأنه لو كان المراد بها العالم الفعلى دون من كان يعلم بالحكم لو رجع إلى ما عنده لزم أن تكون وظيفه سائر المجتهدين الذين لم يستحضروا فتواهم الرجوع إلى الغير و هذا خلاف ما فهمه الأصحاب منها بأجمعهم.

و (ثانيا) ان المـذكور فى مقبوله عمر بن حنظله اعتبار معرفه أحكامهم عليهم السـلام و هو جمع مضاف يفيد العموم و لا أقل من العموم العرفى و هو غير صـادق بمجرد عموم الملكه مـا لم يكن عالمـا بالفعل بقـدر يعتـد به بحيث يصـدق عليه عرفا أنه عارف بالأحكـام. (و جوابه) انهـا مختصه بـالحكم و لاـ نظر لهـا إلى الفتوى على أنها غايه ما تـدل عليه عـدم الرجوع إلى من لم يعرف ذلك لا على جواز رجوعه للغير. و لا ريب فى أن من لم يستنبط حكما لم يرجع إليه إذ لم يعرف الحكم فعلا.

و (ثالثا) أن كثيرا من الناس فى عصـر الأئمه (ع) يرجعون للرواه مع تمكنهم من معرفه الحكم من الامام (ع). و جوابه انه لا نسـلم ذلك إلا مع عجزهم

عن معرفه الحكم من الامـام (ع) أو لزوم العسـر و الحرج عليهم بـذلك أو أعمالهم للاجتهاد فى المسأله إذا كانوا من أهل الرأى لا تقليدهم للغير و إنما يأخذون الروايه.

و (رابعا) استصحاب جواز التقليد له (و فيه) ان موضوعه القاصر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳

عن الاستنباط و الفرض انه قـد انتفى لأـنه قـد صـار متمكنـا من الاسـتنباط على أنه لا مجال للأصل مع وجود الـدليل على عـدم الجواز كمـا سـيجى ء إنشـاء اللّه، مضافـا الى ان الحاله السابقه و هى وجوب التقليـد و الثابت فعلا قطعا هو عـدم وجوبه للإجماع على جواز الاستنباط لهـذا الرجـل إلاـ أن يناقش فى الإجماع لمخالفه مثل جـدنا كاشف الغطاء (ره) على ما هو المحكى عنه، و لعدم معروفيه المسأله مضافا الى ان الإجماع قد قام على التخير بين التقليد و الاجتهاد و الاحتياط للعامى.

و (خامسا) عموم آيه السؤال و النفر و قوله تعـالى أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ و العلماء من أولى الأمر. فعلى المجتهد الملكى الرجوع لهم.

(إن قلت) انهمـا يـدلان على وجوب التقليـد و هو منفى عنه بالإجمـاع و إنمـا الكلاـم فى جوازه له. (قلنا) قـد عرفت الجواب عن دعوى الإجماع المـذكوره فى الـدليل الرابع. (و فيه) ان الظاهر ان المراد بعـدم العلم فى آيه السؤال هو العجز عن المعرفه إلا عن طريق السؤال بقرينه الأمر بالسؤال مع انه لا إشـكال فى وجود طرق أخرى للمجتهـد الملكى يرجع إليها فمن حصـر الأمر بالسؤال عنـد الجهـل يسـتظهر ان المراد العجز عن المعرفه إلاـ عن طريق السؤال. (و بعباره أخرى) انهم لو كانوا متمكنين من معرفه الواقع بغير السؤال لأمروا بالرجوع إليه أيضا

مضافا إلى ان المراد بأهل الذكر هم أهل العلم و هم المتمكنون من تحصيل العلم لا المستحضرون له فإن الأهليه للشى ء إنما تحصل بالتأهل له و لا- يلزم حصوله بالفعل. و على هذا فتختص الآيه بسؤال من ليس أهل الذكر و العلم و هو العامى لمن هو أهل له مضافا إلى ما سبق من القرينه و هو الإجماع على عدم جواز السؤال لمن نسى الحكم الشرعى الذى اجتهد فيه و كان مسجلا عنده بحيث بمجرد الرجوع اليه يعرفه فلو كان المراد بها عدم العلم الفعلى لجاز لمثل هذا الرجل أن يرجع إلى

الغير فتعين أن يكون المراد عدم العلم الفعلى و الملكى. (و اما آيه النفر) فجعل التفقه غايه للنفر يوجب ظهور الآيه عن عجز الطائفه عن معرفه الأحكام من غير السؤال ضروره انه لو كان عندهم ما يمكنهم معرفه الحكم به لما أمروا بالنفر لمعرفه الأحكام و لما علل النفر بالتفقه إذ التفقه لا يكون حينئذ عله للنفر لتحقق التفقه إذ ذاك بدون النفر. (و اما آيه أولى الأمر) فلأن الظاهر منها هو الإطاعه فى القضاء و الأحكام. و لو سلمنا بواسطه حذف المتعلق حيث يقتضى العموم، فالجواب عنها يظهر مما سبق فى الجواب عن آيه السؤال.

(خامسا) لزوم الحرج على المجتهد المذكور فى التزامه باستنباط جميع أحكام أعماله الشرعيه بمجرد وجود الملكه عنده (و جوابه) ان المتعين عليه حينئذ الاجتهاد فى المسائل التى هى محل ابتلائه الأهم ثمَّ الأهم و يحتاط فى ما عداها و إن لزم عليه العسر و الحرج فى الالتزام بالاجتهاد أو الاحتياط يقلد بمقدار ما يرتفع به الحرج و (الحاصل) ان كل

مسأله ابتلی بها إن لم یکن علیه حرج فی الاجتهاد بها أو الاحتیاط فیها ارتکب أحدهما و إن کان فی ذلک حرج لعسر الاحتیاط و عدم تهیأ أسباب الاجتهاد أو وجود مانع منه أو لاشتغاله بأهم منه تعین علیه التقلید إلی أن یتمکن من الاجتهاد أو الاحتیاط فیها و إذا تمکن من الاجتهاد أو الاحتیاط فی أحد المسائل لا ـ علی التعیین اختار الأهم منها و مع التساوی فی نظره أو عدم معرفه الأهم اختار واحده منها.

أدله القائلین بالمنع من تقلید المجتهد الغیر المستنبط لغیره

استدل القائلون بمنع المجتهد الملکی من التقلید لغیره بوجوه:

(أحدها) الأصل حرمه العمل بالتقلید أو أصاله الاشتغال کما فی الضوابط

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵

و لا یخفی ما فیه فان الخصم بعد ما أقام الأدله علی الجواز لا مجال للتمسک بهذا الأصل فی قباله.

(ثانیها) ما ذکره جمله من العلماء کالشیخ محمود صاحب القوامع و غیره عموم ما دل علی الرجوع إلی الکتاب و السنه خرج منه القاصر فیبقی غیره تحت العموم. و بعباره أخری: ان أدله الأحکام الشرعیه إنما لا یجوز للعامی التمسک بها من جهه قصوره عن معرفتها، و المجتهد الملکی غیر قاصر عن ذلک فیکون مخاطبا بالعمل بها و تکون حجه فی حقه، و أدله التقلید إنما هی ناظره لمن لا حجه عنده یرجع إلیها. و قد تقدم ص ۱۸۴ ج ۱ ما ینفعک فی المقام عند التعرض للقول المنسوب لجدی کاشف الغطاء (ره).

(ثالثها) بناء العقلاء، فإنه لا ریب فی انهم لو کانوا أهل صنعه و کانوا متمکنین من الصنعه مع فرض وجود الاختلاف بین أهل تلک الصنعه لم یکونوا یرجعون إلی غیرهم، و أدله التقلید إنما جاءت مؤکده لحکم العقل و الفطره.

(رابعها) ترجیح

المرجوح على الراجح فإن الأمر يدور بين العمل برأيه أو العمل برأى الغير، و لا شک ان العمل برأيه أرجح، و فيه ما لا يخفى.

(خامسها) نقل الإجماع من الإماميه على حرمه التقليد إذ لم نجد منهم من قال بالتخير بين الاجتهاد و التقليد إلا من خروجه غير ضائر بالإجماع و عدم لزوم الاحتياط عليه للإجماع فيتعين فى حقه الاجتهاد. فالحق وجوب الاجتهاد على المجتهد الملکى مع التمکن من الاجتهاد و عدم تعسره عليه، و اما مع عدم التمکن من الاجتهاد أو تعسره لضيق الوقت أو لعدم تهيأ أسباب الاجتهاد له أو نحو ذلک فمخير بين الاحتياط و بين التقليد لأن أدله التقليد تشمل من کان عاجزا عن المعرفه إلا عن طريق السؤال و هذا عاجز فعلا عن المعرفه إلا عن طريق السؤال و لو قلد ثمَّ تمکن من الاجتهاد وجب عليه الاجتهاد لحصول مقتضيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶

و انتفاء المانع منه و لو اعتراه مانع من الاجتهاد بعد ذلک جاز له تقليد غير من قلده سابقا و ان منعنا من العدول لأنه تقليد ابتدائى وفاقا لما ذکره صاحب الفصول (ره).

(إن قلت) ان الواجب عليه الرجوع إلى الاحتياط لا إلى التقليد لأنه موجب لحصول العلم بالواقع. نعم مع تعسر الاحتياط و الاجتهاد يجوز له التقليد (قلنا) لو کان الأمر کذلک لوجب أن يقال فى العامى أيضا ذلک مع انه حکى الإجماع على عدم لزوم الاحتياط على من تعسر فى حقه الاجتهاد مطلقا مع انه قد تقدم من الروايات ما تدل على جواز التقليد مطلقا من غير تقييد لها بصوره عسر الاحتياط. (نعم) لو قلنا بالتقليد من جهه حکم العقل بعسر الاحتياط،

ففی هذه الصوره یقدم الاحتیاط علی التقلید لعدم عسر الاحتیاط.

[عدم جواز تقلید المجتهد المتجزی لغیره]

و أما المجتهد المتجزی: ففی المسائل التی اجتهد فیها أو کان له ملکه الاجتهاد فیها فحکمه حکم المجتهد المطلق فی حرمه التقلید و أما ما عداها فیقلد فیها. و هکذا یجوز للمجتهد تقلید الآخر إذا کان باشتغاله بالاستنباط أو بالاحتیاط یفوت وقت الواجب و هکذا یجوز للمجتهد تقلید الغیر إذا أشکل علیه طریق الواقعه و تعذر علیه الاستنباط فیها بحیث لا یعرف حتی الأصل العقلی الذی یرجع له و لم یتمکن من العمل بسوی التقلید، و لعل هذا یلحق بالمتجزی. و أما من شک فی نفسه انه بلغ مرتبه الاجتهاد حتی لا یجوز له التقلید أو انه بعد لم یبلغها فحکمه التقلید استصحابا لعدم حصول الملکه له فإن الملکه مانعه عن التقلید فیستصحب عدمها، و أما استصحاب جواز التقلید أو عدم وجوب الاجتهاد فهو لا یصح لاحتمال تبدل الموضوع لاحتمال انه صار ذا ملکه و إن کان ینبغی له معرفه ذلک اما بشهاده أهل الخبره فی حقه إن قلنا بحجیه الشهاده أو بأن یجرب نفسه فی عده من المسائل فیبحث عن المسأله و یجیل نظره فیها فإنه إذا رأی ان

الطریق الذی سلکه فی الاستنتاج عین طریق من تقدمه قد یحصل له الاطمئنان بالاجتهاد و نحو ذلک من المناقشات و النزاعات التی قد تولد له الاطمئنان بالاجتهاد

(خامس الشروط التی تعتبر فی المستفتی) أن یکون عالما بجواز التقلید

فلو قلد مع عدم علمه بذلک لم یکن تقلیده صحیحا و معتبرا لعدم تحقق الأخذ فی حقه حقیقه و تظهر الثمره فیما لو انکشف الخلاف کذا فی الفصول، و الأولی أن یعلل ذلک بأنه لم یکن التقلید حجه له یأمن بها من العقاب.

(سادسها) أن یثبت عند العامی جامعیه مرجعه فی التقلید لشرائط المرجعیه

اشاره

من اجتهاد و غیره من الشرائط للزوم إحراز الموضوع عند ترتیب الآثار علیه و لأنه بدون ثبوت ذلک فالاستصحاب یقتضی عدم جامعیته للشرائط و عدم جواز تقلیده و لاحتمال العقاب باتباع أقواله لعدم ثبوت حجیتها، فاذا عرفت لزوم ثبوت جامعیه المرجع،

[طرق ثبوت صلاحیه المجتهد للمرجعیه]

فاعلم ان ثبوته اما أن یکون بالعلم الحاصل من المعاشره أو من الشیاع أو من الاختبار بأن کان العامی من أهل الخبره و المعرفه و لم یبلغ درجه الاجتهاد أو غیر ذلک من الأسباب الموجبه للعلم فان القطع حجه من أی سبب کان، و لا وجه لما فی عروه السید (ره) فی هذه المسأله من جعل العلم الحاصل من الشیاع مقابلا للعلم الحاصل من الاختبار.

و قيل يثبت بأمور أخرى:

(أحدها) انه يثبت بشهاده العدلين

وفاقا للمحكى عن المعالم و المقاصد العليه و المفاتيح و خلافا لما يظهر من الذريعه و المعارج و الجعفريه و الوافيه على ما حكى عنهم و هو المحكى عن صاحب الرياض و استشكل المحقق الثالث فى ذلك و قد يستدل على ذلك بأن ولايه القاضى المنصوب من الامام (ع) فى زمن الحضور تثبت بذلك فيثبت الاجتهاد بها فى زمن الغيبه لظهور عدم الفرق بين أفراد المجتهدين و تحقيق الحال يطلب من ما سيجى ء ان شاء اللّه فى الطريق الثانى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸

لإثبات العداله فراجعه.

(ثانيها) انه يثبت بخبر العدل الواحد

حكى عن صاحب الضوابط القول به و عن المفاتيح الميل اليه و تحقيق الحال يعلم من مراجعه الطريق الثالث لإثبات العداله، هذا و ان بعض محشى العروه استدل على ثبوته بخبر الواحد الثقه بعموم ما دل على حجيته فى الأحكام الكليه الشرعيه قائلا: إذ المراد منه (أى مما دل على حجيه قول الثقه فى الأحكام الكليه) ما يؤدى إلى الحكم الكلى سواء كان بمدلوله المطابقى أم الالتزامى و المقام من الثانى فإن مدلول الخبر المطابقى هو الاجتهاد، و من هذه الجهه يكون اخبارا عن موضوع لكن مدلوله الالتزامى هو ثبوت الحكم الواقعى الكلى الذى يؤدى إليه نظر المجتهد.

(و لا- يخفى ما فيه) فإنه على هذا ينبغى أن يقبل قول الثقه فى كل موضوع خارجى يترتب عليه أثر شرعى فإن ما نحن فيه ليس إلا من قبيل الاخبار عن موضوع خارجى للأثر الشرعى المذكور لا من قبيل المتلازمين فهو نظير الأخبار عن العداله و كون هذا المائع خمرا فإن المحشى المذكور لا يلتزم بحجيه خبر الثقه بذلك.

(ثالثها) انه يثبت بالشياع

اما المفيد للعلم فلا اشكال فيه لأن العلم حجه كما عرفت، و اما غير المفيد للعلم فثبوته به و عدمه يعرف من الكلام فى الطريق الخامس لإثبات العداله.

(رابعها) انه يثبت بمطلق الظن

، و قد ذهب إلى كفايه الظن صاحب المفاتيح و التهذيب و النهايه أيضا و شارح المبادى و الشهيد فى الذكرى و صاحب

المحصول على ما حكى عنهم (ره) و ظاهر المحكى عن الحاجبى فى المختصر و صريح العضدى فى شرحه و صاحب المبادى الاتفاق على جواز الاستفتاء عند الظن باجتهاد المفتى و عدالته و يحكى عن بعضهم جواز ذلك حتى مع التمكن من تحصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹

العلم و انه بمجرد ما إذا رآه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق و اجتماعهم عليه و الانقياد إلى ما يفتيهم به و إقبال المسلمين على سؤاله يثبت بذلك اجتهاده و جامعيته لباقى الشرائط و قد استدل على حجيه الظن هنا بأن تحصيل العلم غير ممكن غالبا لأغلب الناس و أهل البلدان النائيه لأن تحصيل العلم به اما من اخبار المخبرين أو بالصحبه المتأكده و الثانى لا يحصل به العلم إلا بأن يكون للمكلف قوه و مرتبه وافيه من العلم يميز بهما المجتهد عن غيره كما لا يخفى. و تحصيل تلك القوه لكافه الناس متعذر و متعسر جدا. نعم فى حق بعض الطلاب المستعدين أمر ممكن بلا عسر و لا صعوبه و لكنه نادر لا يلتفت إليه ضروره ان مناط التكليف هو الغالب من المكلفين، و اما الثانى لندوره تكاثر أخبار أهل الخبره بحيث يحصل العلم لكل الناس باجتهاد المجتهد و إذا كان تحصيل معلوم الاجتهاد لأغلب الناس فى غالب أحوالهم متعذرا أو متعسرا فلا

بد من كفايه الظن و تجويز العمل برأى مظنون الاجتهاد.

(إن قلت) يرجع للاحتياط. (قلنا) مضافا إلى تعسره و تعذره فهو خلاف السيره و الإجماع.

(إن قلت) ان الأمر غير منحصر بالتقليد لمظنون الجامعيه للشرائط و بالاحتياط بل هناك شق ثالث و هو تقليد الميت ابتداء المعلوم الجامعيه للشرائط كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم ممن نقطع باجتهادهم و جامعيتهم الشرائط فلا عسر على أحد فى تحصيل معلوم الاجتهاد لأنه موجود فى الأموات (قلنا) مضافا إلى عدم تماميه ذلک عند من يقول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء انه لا يجى ء فى المرافعات و المسائل المستحدثه التى لم يجتهد فيها المجتهد الميت و لا يجى ء فى سائر تصرفات الحاكم فى أموال الغيب و الصغار و المجانين لامتناع تصرف الميت فى أموالهم، و إذا ثبت لزوم الرجوع إلى مظنون الاجتهاد الحى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰

فى المرافعات و غيرها من المذكورات ثبت فى غيرها من الفتاوى بالإجماع المركب إذ لم نجد مفصلا من تلک الجهه. (و جوابه) ان دعوى عدم القول بالفصل فى مثل هذه المسأله غير مسلم كيف و جمله من العلماء من جوّز تقليد الميت ابتداء التزم فى هذه المسائل بتقليد الحى مضافا إلى عدم تعسر العلم و إمكان تحصيل البينه على الاجتهاد و الشرائط و تحقيق الحال يعلم من مراجعه الطريق السابع لإثبات العداله.

(خامسها) انه يثبت بالوثوق

بذلک كما إذا رآه منتصبا للفتوى فى جماهير الناس و الناس الأخيار تسأل منه مسائلهم و هم يأخذونها بالقبول منه و تحقيق ذلک يطلب من مبحث العداله فى الطريق السادس.

(سادسها) انه يثبت بإخبار العدل عن نفسه بأنه مجتهد جامع للشرائط

اشاره

و يصح للعامى تقليده مع عدم قرينه تكذب دعواه

[الأدله التى يستدل بها على حجيه اخبار العدل عن نفسه]

اشاره

و الذى يمكن أن يستدل به على قبول دعواه وجوه:

«الأول» قاعده حمل فعل المسلم و قوله على الصحه

فالعدل المخبر عن اجتهاده يصدّق قوله حملا لقوله على الصحه و هو الصدق (و جوابه) انه ليس بناء الأصحاب على قبول قول المسلم و حمله على الصدق و ترتيب الآثار عليه فى مثل ما نحن فيه بمجرده ما لم يقترن به أماره معتبره و لذا لا يقبلون دعوى المدعى على الغائب فى الوكاله عنه فى طلاق زوجته أو بيع أمواله و نحو ذلك و لا دعوى القيمومه على الصغير و لا الوصايه عن الميت ما لم تكن معها بينه شرعيه. نعم قد يكتفى بالوصف فى اللقطه على اشكال معروف بينهم و فيما نحن فيه بناء الناس على ذلك أيضا فإن من يدعى لنفسه شيئا كمنصب و نحوه لا يقبلون منه ذلك ما لم يكن على طبق أماره معتبره (مضافا) إلى أن قاعده حمل فعل المسلم على الصحه لا تقتضى جواز تقليده بمجرد دعواه الاجتهاد كسائر المدعين بل هى إنما تقتضى عدم تكذيبه و عدم جواز مزاحمته و ردعه عما يباشره من الأمور المختصه بالمجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱

و الحاكم مثل تصدى الإفتاء و التصرف فى أموال الأيتام و الغيب و الأوقاف و نحوها كما لا يجوز مزاحمه مدعى الوكاله و ردعه عن التصرفات ما لم يعلم كذبه فغايه ما يمكن أن يقال ان اللازم من الحمل على الصحه إنما هو هذا المقدار فقط و عليه فلا يجوز أخذ الفتاوى منه و لا الترافع اليه و لا رفع أموال الغيب و الصغار و المجانين اليه و لا يلزم إنفاذ حكمه و تصرفاته بمجرد ذلك كما لا يخفى.

(إن قلت) كيف يقبل قول

مـدعی الفقر (قلنـا) إنمـا قبلت بـدلیل خـاص فـان تمّ قلنا به و إلا فالتمسک فی سـماعها علی مجرد ان قول المسـلم محمول علی الصـحه فی غایه الإشـکال، مضافا إلی أنه لو صح التمسک بالقاعده المزبوره لزم قبول قول مدعی الاجتهاد و الجامعیه للشرائط و ان لم یعلم عدالته.

«الثانی» ان الاجتهاد و شرائطه من الملکات النفسانیه الخفیه

التی صاحبهـا أدری بهـا من غیره فینـدرج فی قاعـدتهم المعروفه من سـماع قول القائل فیما لا یعلم إلا من قبله کاحتلام الصبی و حیض المرأه و طهرها و یأسـها و قول الوکیل فی شـراء شـی ء لنفسه أو لموکله و أمثال ذلک. (و فیه) المنع من کونها من الأمور الـتی لاـ تعلـم إلاـ مـن قبلـه بـل هی من الأـمور الجلیه و لیست من الخفیه و ذلـک لأنهـا بالنسبه إلی العـارف ظـاهره لتمکنه من الاسـتکشاف بالمعاشره، و اما بالنسبه إلی غیره فلتمکنه من الرجوع إلی العارفین و لو سلم فکلیه الکبری ممنوعه إذ ثبوت حکمها فی الأمثله المذکوره لا یفید الاطراد و لذا لا یثبت کل أمر خفی بمجرد دعوی صاحبه.

«الثالث» ما دل علی حجیه خبر الواحد

فإنها تشـمل قبول خبر العـدل عن نفسه بالجامعیه لشـرائط التقلیـد. (و جوابه) یعلم مما قررناه فی قبول خبر العدل فان الجواب هو الجواب عن ذلک لأن الجامعیه للشـرائط من الموضوعات الخارجیه فإن کانت دلت علی قبول خبر الواحـد فیها کما فی الأحکام فقد دلت

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۲

هنا و إلا فلا بل لو سلمنا دلالتها علی قبوله فی الموضوعات فلا نسلم فی صوره الاخبار عن نفسه لا نصرفها عن ذلک.

(سابعها) [ثبوته بإجازه مجتهد معلوم الاجتهاد له]

انه یثبت الاجتهاد و شـرائط المرجعیه فی التقلیـد بوجود اجازه من مجتهد معلوم الاجتهاد فی یده و تصدیقه له بالاجتهاد کما هو متعـارف فی زماننا هـذا (و الحاصل) انه یثبت اجتهاد المفتی بمجرد تصـدیق مجتهـد له به و التحقیق عـدم ثبوته بمجرد تصـدیق المجتهد الآخر له إلا إذا قلنا بقبول قول العدل الواحد فی ذلک و هو غیر مسلم.

(إن قلت) ان ذلـک حکم منه بالاجتهـاد نظیر حکمه بالهلاـل و حکمه نافـذ مطلقا لعموم قوله (ع) فی المقبوله فلیرضوا به حکما فإنی قـد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا و لم یقبل منه فإنما بحکم اللّه اسـتخف، و قوله (ع): و الراد علیه راد علی اللّه، و قد أجیب عن ذلک بأنه لم یظهر من الأخبار أزید من نفوذ حکمه فی الأحکام فان القدر المسـتفاد منها انه إذا حکم فی موضوع بما عرفه من الأحکام الشـرعیه کأن یحکم بأن هذا المال لزید و بأن المرتضعه مع الرجل عشره رضعات محرمه علیه، و اما حکمه بالموضوع الصـرف الـذی لا ربط له بالحکم مثل قوله هذا ماء و هذا کافر أو هذا فاسق أو عادل فلا دلیل علی نفوذ حکمه فیها و

لذا

استشكلوا فی ثبوت الهلال بحکمه و مع الشک فی نفوذ حکمه فاللازم هو العمل بالأصول و هی قاضیه بعدم النفوذ و عدم جواز الاتکال علی مجرد حکمه فی إجراء الأحکام المخالفه للأصل. (و لا یخفی) ما فیه فإنه قد أثبتنا فی محله نفوذ حکم الحاکم فی الموضوعات و الأولی أن یقال ان ما تعارف فی هذا الوقت من قبل الشهاده من المجتهد فی حق حاملها و لذا لا تقبل لأنها من شهاده الواحد إلا إذا انضم إلیها شهاده مجتهد آخر و اما لو کان من قبیل الحکم و کان جامعا لشرائط الحکم فهو نافذ و یجب قبوله.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳

(سابع الشروط) المعتبره فی العامی المستفتی و عمله بالفتوی

اشاره

أن یکون عند العمل بالفتوی تکون الفتوی ثابته عنده لا انه ظان بها أو محتملا لها و إلا لم تکن تحصل بها المعذوریه عن الواقع لعدم حجیه ما عمل به عنده

[طرق ثبوت الفتوی عند العامی. ثبوتها بالعلم بها. ثبوتها بالبینه. ثبوتها بظواهر ألفاظه. ثبوتها بخبر الثقه بها]

و هذا الثبوت یحصل بأمور:

(أحدها) بالعلم بالفتوی مشافهه له أو بالتواتر عنه أو الخبر المحفوف بالقرائن أو بالمعاشره له کما لو رآه ملتزما بالصلاه عند سقوط القرص فإنه یعلم بأن فتواه فی هذه المسأله هو دخول الوقت بسقوط القرص لا بذهاب الحمره المشرقیه.

(ثانیها) بالبینه أعنی أخبار عدلین لما ذکرناه فی الطریق الثانی لإثبات العداله (ثالثها) بظواهر الألفاظ فإنها حجه لبناء العقلاء و بها یثبت عموم الفتوی و خصوصها و یشخص المراد منها.

(رابعها) خبر الثقه عن (فتوی المجتهد) الضابط لا کثیر السهو و النسیان فإنه حجه فی هذا الباب و یجوز للعامی العمل به و ذلک لأنه ان کان نقل الفتوی من قبیل نقل الأحکام الشرعیه فیکون حال نقل الثقه حال نقله عن الامام (ع) و ان کان من قبیل نقل الموضوعات کما استقر به أستاذنا المحقق الشیخ المرحوم الشیخ کاظم الشیرازی و لا أقل من خروجه من منصرف حجیه أخبار الآحاد کما هو المتیقن من جمله أدلتها فکذلک لا إشکال فی حجیته للسیره القطعیه الجاریه بین المسلمین حیث یتلقون فتاوی المجتهدین من الثقات. و للإجماع المحکی عن السید فی المصابیح و الشهید فی الذکری و الشیخ حسن فی المعالم و غیرهم علی جواز تعویل العامی علی خبر العدل عن فتوی المجتهد. و لبناء العقلاء فی کل مله و نحله فی الرجوع إلی أهل الخبره علی الاکتفاء بنقل الثقات عنهم و لا یلتزمون بأخذ الحکم منهم مشافهه. و للعسر و الحرج بتحصیل العلم الوجدانی

بفتوى الفقيه فان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥۴

تكليف العباد من الرجال و النساء و العبيد و الإماء فى أقصى الأرض و أدناها بالعلم موجب للعسر العظيم بل اختلال النظام بل و عسر تحصيل العلم الشرعى. و الاستشهاد من العدلين على كل مسأله فإن فيه عسر عظيم و حرج شديد أصعب من لزوم مشافهه المفتى و عسر الاحتياط لو اقتصر على أخذ الفتاوى المعلومه. و من هنا ظهر لك فساد ما ذهب اليه بعض محشى العروه من أن كفايه أخبار شخص موثوق بفتوى المجتهد مبنى على عموم حجيه خبر الثقه فى الأحكام الكليه لمثل المقام من جهه دلاله الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلى، و ذلك لما عرفت من حجيه خبر الثقه فى الفتوى و لو لم نبنى على ذلك مضافا الى ما سبق منا فى الرد عليه عند الكلام فى ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر العدل مضافا إلى ما عرفت من انصراف أدله حجيه خبر الواحد عن مثل هذا الخبر عن الفتوى.

هذا و قد بقى الكلام فى هذا المقام فى جهات:

(الاولى) [جواز الاعتماد على اخبار الواحد عن الفتوى حتى مع التمكن من العلم بها]

انه هل يجوز أن يعتمد على الخبر عن الفتوى مع التمكن من العلم بالفتوى للتمكن من الرجوع الى نفس المجتهد بدون عسر عليه و قد خالف فى ذلك شارح المبادى فذهب إلى أن المستفتى ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء عن الحاكى، و لكن الظاهر ان الإجماع المنقول و بناء العقلاء و سيره المسلمين تقتضى جواز الرجوع إلى الحاكى الثقه مع التمكن من الرجوع للمحكى عنه نظير الروايه عن الامام (ع) مع التمكن من الرجوع للإمام (ع).

(الثانيه) [جواز رجوع الحائض إلى زوجها فى معرفه الفتوى]

ان جماعه ادعوا الإجماع على جواز رجوع الحائض إلى زوجها فى نقل الفتوى و قد حكى هذا الإجماع عن الذكرى و صاحب المعالم و صاحبى المفاتيح و المصابيح و هو بإطلاقه يشمل حتى صوره فسق الزوج و صوره التمكن من الرجوع للمجتهد و لكن المحكى عن الضوابط جواز الرجوع للزوج الفاسق فى حكايه الفتوى عن المجتهد مع الحرج و العسر عليها فى معرفه فتوى المجتهد، و اما مع عدم العسر فلا لأن الضرورات تقدر بقدرها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ۵۵

(الثالثه) [عند نقل الفتوى خطأ يجب اعلام المنقول إليه]

إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم منه و كذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الاعلام، و قد

بينا ذلك مفصلا فى وجوب اعلام المجتهد مقلديه إذا تبدل رأيه فإن ما يصلح لدليله هناك يصلح هنا.

(الرابعه) [صحه الاعتماد على رساله المجتهد و ان كانت بخط غيره]

الوجدان للفتوى فى كتبه و رسائله سواء كانت بخطه أو بخط من يوثق به كالمطابع التى يعتمد عليها فى طبع الكتب أو نفس المجتهد أو وكيله أعطاه إياها للعمل بها أو كانت ممضاه من قبله لأن الكتابه للرساله بخط الغير تكون من قبيل الاخبار عن فتوى المجتهد فلا بد من حصول الوثوق بها و المذكورات من الأمور الموجبه للوثوق بها و الدليل على اعتبار الرساله هو جريان السيره على ذلك فإن كتابه القرآن و كتابه الروايات كلها يؤخذ بها و يعمل عليها و هكذا كتابه سائر الآراء و المعتقدات.

(خامسها) [تعارض الأدله الداله على الفتوى]

إذا تعارضت الأدله الداله على الفتوى فإن أمكن الجمع الدلالى بحمل الظاهر على الأظهر و غير النص على النص كما يجمع بين الأخبار المتعارضه تعين ذلك لأنه جمع عرفى قامت الحجه على صحته (و دعوى) انه إنما يصح إذا كان من متكلم واحد أو متكلمين فى حكم الواحد و أما مع تعدد المتكلم موضوعا و حكما فلا وجه لصرف ظاهر كلام أحدهما بكلام الآخر إذ لا يكون كلام أحدهما قرينه على كلام الآخر (فاسده) فإن ما نحن فيه من قبيل المتكلمين فى حكم متكلم واحد لأن كل منهما ينقل رأى شخص واحد نظير الروايتين المتعارضتين هذا إذا أمكن الجمع الدلالى و إذا لم يمكن الجمع الدلالى فإن كان أحد الأدله دال على الفتوى الفعليه الحاليه للمجتهد دون الآخر أخذ بالدال على الفتوى الفعليه لأن الآخر إن كان دالا على فتواه السابقه فاستصحاب بقائها لا يجرى لقيام الحجه على خلافه و إن كان الآخر مطلق أو ساكت أخذ بالدال على

الفتوى الفعليه لأنه أصرح منه فيقدم عليه بمقتضى الجمع

الـدلالى و لا وجه لما ذهب له بعضـهم من أن العـدول عن الرأى إذا كان محتملا و كان التاريخ مختلفا تعين العمل بالمتأخر فإن مجرد صـدور أحـد المتعارضـين متأخرا لا يوجب التقـديم على صاحبه مع اتحادهما فى الـدلاله و احتمال العدول يوجد فى كل منهما إذ لعل المتقـدم صـدوره كان هو المشـتمل على الرأى المتأخر للمجتهـد فالحق هو ما ذكرناه من تقديم ما دل على الفتوى الحـاليه الفعليه، و إذا لم يكن أحـدهما قـد دل على ذلـك فيؤخـذ بالقطعى منهما دلاله و صـدورا لان الظنى إنما يكون حجه مع عـدم القطعى، و إذا لم يكن أحـدهما قطعى فقـد قيل بالرجوع الى المرجحات فى باب الاخبار و التخير عنـد التساوى بدعوى ان نقل الفتوى مثل نقل الاحكام فيتعـدى من الترجيح و التخير فيها الى الترجيح و التخير فيما نحن فيه مضافا الى أن عموم أدله نيابه الفقيه عن الامام (ع) فى تبليغ الأحكام تقتضى ثبوت أحكام أقوال الإمام (ع) لقول الفقيه و من جمله ذلك الترجيح بالمرجحات المـذكوره فيها (و لا يخفى ما فيه) اما الأول فلأنه قـد تقـدم منا فى الرد عليه عنـد الكلام فى ثبوت اجتهاد المجتهـد بخبر العـدل مضافا الى ما عرفت غير مره من انصـراف تلك الأخبار الـداله على التخير عند التساوى و الترجيح عند عدمه عن نقل الفتوى لان موضوعها الأخبار المتعارضه و الخبر ظاهر فى نقل الحكم الشرعى الإلهى بخلاف نقل الفتوى فإنه نقل لرأى المجتهد فى الحكم الشـرعى. و اما الثانى فلأن أدله النيابه ليست فيها هذه السعه و إنما تدل عند من قال بعموميتها على أن الوظائف الثابته للإمام (ع) بعنوان الإمامه تثبت للمجتهد لا انه يثبت له

كل شـى ء كان ثابتا للإمام (ع) و الأولى أن يقال أنه فى هـذه الصوره إن كان المجتهـد المفتى جعل قانونا لصوره التعارض بأن قال يؤخذ بالرساله أو يؤخذ بأعدل الناقلين كما صدر من بعضهم فهو و ان لم يجعل قانونا فمع التمكن من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷

الرجوع اليه لاستيضاح الحال وجب الرجوع إليه لأن الأدله التى أقمناها على حجيه رساله المجتهـد أو نقل فتواه أو غير ذلك إنما القـدر المـتيقن منهـا هو حجيتهـا فى غير صوره ابتلائهـا بالمعـارض مع التمكن من معرفه رأى المجتهـد. و أمـا إذا لم يتمكن من معرفه رأى المجتهـد تخير بينهما لما عرفت من أن الأصل عند التعارض بين الحجج عندنا هو التخير ما لم يكن أحدهما أوثق من الآـخر، و قلنـا بانصـراف دليل الحجيه عن غير الأوثق أو أن الأوثق هو القـدر المتيقن منها فى صوره التعارض أو هو المقـدم عند التعارض قدم الأوثق منهما و بهذا ظهر لك فساد ما ذكره السيد فى عروته من تقديم السـماع شـفاها من المجتهد على النقل إذا تعارضـا معللاـ له بعضـهم بـأن النقـل طريق للسـماع فالعلم بالسـماع المخالف للنقل يسـتوجب العلم بمخالفه النقل للواقع. و وجه الفساد ان السـماع منه ان كان يوجب القطع بفتواه قـدم على النقل كما ان النقل عنه ان أوجب القطع بفتواه قـدم على السـماع لما عرفت من تقديم القطعى على الظنى و إن كان السماع يفيد الظن كالنقل و كان أحدهما أوثق و قلنا بتقديم بالأوثق أخذ به و إلا فـإن أمكن أن يسـتوضح منه الحـال وجب ذلـك و إلاـ فيتخير. و دعوى ان النقـل طريق للسـماع فاسـده. فـإن النقـل طريق للرأى كالسماع

فهو حاکی عن الرأی بواسطه السماع أو الکتابه أو القرائن أو نحو ذلک و طالما یشتبه المجتهد فی نقل فتواه. و قد رأینا جمله من المجتهدین عند ما یسئل عن المسأله مع انه مفتی بها من قبل ینسی فتواه. و من هنا تعرف فیما ذکره (ره) من تقدیم السماع علی ما فی الرساله عند التعارض و من تقدیم الرساله علی النقل و ما فی تخصیص بعضهم الرساله بکونها بخط المجتهد، فان المجتهد قد یخطأ فی خطه.

و الحاصل ان هنا مسائل کتبناها فیما قبل:

(الاولی) فی حجیه کتاب المفتی

و الحق جواز الاعتماد علی تألیف المفتی و کتابه و ما یکتبه فی جواب المسائل وفاقا لجم غفیر و جمع کثیر بل لم نجد مخالفا

فی ذلک و هو المحکی عن النهایه و التهذیب و المبادی و المنیه و الذکری إلا انهم قیدوها بصوره الأمن من التزویر و هو خیره المفاتیح و المصابیح لأنه لو لم یکن حجه لزم سد أبواب التکالیف و المعاملات و لأنه المعهود من سیره المسلمین و لولاه لزم العسر العظیم و الحرج الشدید کما لا یخفی و علیه بناء العقلاء فی أمور معادهم و معاشهم و معاملاتهم و تکسبهم فان کلها علی الرجوع إلی کتب السلف و المکاتبات المرسوله من بلد إلی بلد فلو لم یکن حجه لزم اختلال نظم العالم و هدم أساس عیش بنی آدم، ضروره ان بنائهم مستقر علی ذلک فی کل مله و نحله و شیوع عملهم بکتب السلف من الأطباء الماضین و أهل التواریخ و غیرهم (و بالجمله) لا ریب فی جواز التعویل علی کتابه بل الظن الحاصل من کتابه أقوی من الظن الحاصل من قول العدل و لذا یقدم الکتاب

على خبر العدل حين التعارض عند العقلاء.

(الثانيه) [يشترط فى الرجوع الى كتاب المفتى ثبوت نسبه الكتاب له]

هـل يشترط فى جواز الرجوع إلى كتـابه العلم بكونه من الفقيه الـذى يريـد تقليـده أو مـا يقوم مقـامه من قول العـدلين أو أخبـار المفتى بأنه كتابه أم لا بل يكفى مطلق الظن فى ذلك الحق هو الأول لما مر مرارا من عـدم حجيه الظن فى الموضوعات الصـرفه لعموم الأدله الناهيه ثمَّ هل يكفى إخبار الوكيل و ذى اليـد بأنه كتاب المجتهـد الفلانى و تأليفه أم لا فيه وجهان كما ان فى قول العدل الواحد بأن ذلك تأليفه وجهان و لعل الأوجه هو الاكتفاء بالعدل الواحد و الوكيل و ذى اليد مع الأمن من التزوير.

(الثالثه) [كفايه كون كتاب المفتى بخط غيره و الظن بعدم تحريفه]

هـل يشترط فى ذلـك أن يكون الكتـاب بخـط المفتى أم يكفى و إن كان بخط غيره و الحق هو الثانى لسـيره المسـلمين و لزوم العسـر و الحرج الشديـد فى الاقتصـار على المكتوب بخطه. ثمَّ هل يشترط فيه العلم بكونه صـحيحا ليس فيه غلط و لا ترک و لا زياده و لا نقيصه و لا تصحيف و لا تحريف أم يكتفى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ۵۹

بالظن به الحق هو الثانى لتعذر حصول ذلك العلم حتى للأشـخاص الذين كانوا يقابلون ذلك الكتاب مع نسخه الأصل لاحتمال السـهو و النسـيان بل يتعـذر إقامه العدلين على ذلك و شـهادتهما بصـحته، فإن غايه ذلك أن يكونا طرفى المقابله و مع ذلك لا يحصل العلم للقارى بما فى يد المستمع بل لا يحصل للمسـتمع العلم بما فى يد القارى، و على فرض الإمكان بتكرر المقابله بأن يأخـذ أحـدهما نسـخه الأصل فيقرأه لصاحبه مره و يسـتمع منه أخرى ثمَّ يعطيها لصاحبه و يأخـذ منه النسـخه التى كانت فى يـده فيقرأها له مره ثمَّ يستمع

منه أخرى ليصير كل منهما شاهدا على صحه تلك النسخه و مطابقتها لنسخه الأصل فهو فى غايه التعسر كما لا يخفى فالحق كفايه الظن فى المقام حذرا من لزوم العسر و الحرج.

(الرابعه) [حجيه ظواهر كلام المفتى و صحه الأخذ بها]

لا ريب فى حجيه نصوص كتابه لكن ظواهر ألفاظه كعامها و مطلقها و مفهومها و غيرها هل هى حجه أم لا (و بعباره أخرى) هل يشترط فى العمل بما دل عليه كتابه حصول العلم بأنه مراده من ألفاظه أم يكفى الظن بمراده الحق هو الثانى لأن الظنون الحاصله بالمراد من الألفاظ الصريحه و الظاهره كالعمومات و المطلقات حجه إجماعا. نعم لا عمل بمجملات ألفاظه و لا بمتشابهاتها و اما مفاهيم كلامه كمفهوم الشرط و الغايه و الحصر و غيرها مما قلنا بحجيته فهل هى حجه كالمناطيق أم لا؟ ذهب بعضهم إلى الأخير قال لأنا بعد ما استقرينا و تصفحنا فى كلماتهم و فتاويهم وجدناهم غالبا يقيدون حكمهم فى المسأله بقيد من شرط أو صفه أو غايه و لا- يريدون بتعليق حكمهم عليه الانتفاء عند الانتفاء بل يريدون به ان مؤدى ظنهم هو ثبوت الحكم عند القيد المزبور (و بعباره أخرى) ان ما اجتهدوا فيه و استقر عليه رأيهم هو ثبوت الحكم فى محل القيد و ان ما عدى محل القيد لم يظهر لهم حكمه بعد و لم يجتهدوا فيه فهم فى غير محل القيد من المتوقفين و المترددين لا- انهم جازمون بانتفاء الحكم عند انتفاء القيد فهذه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۰

الاستقراءات فى كلماتهم كاشفه عن توقف المفتى و تردده فى غير محل القيد و صارفه للفظ عن معناه الحقيقى من انتفاء الحكم عند انتفاء القيد. (قلت) تلك الغلبه

لو سلمت ليست أغلب من استعمال الأمر فى الندب و لا فى استعمال العام فى الخاص لأنه قيل فى الأول ان استعماله فى الندب من المجازات الراجحه و فى الأخير ما من عام إلا و قد خص، و مع ذلك يحمل الأمر على الوجوب و العام على العموم عملا بظاهر اللفظ فيكون مفاهيم كتابه و ألفاظه حجه للإجماع على حجيه ظواهر الألفاظ فإن لتعليق الحكم على الشرط أو الصفه أو الغايه فوائد كثيره منها الانتفاء عند الانتفاء، و منها عدم علم المتكلم بما عدى محل القيد، و منها غير ذلك، فاذا قلنا ان الظاهر من التعليق على الشرط مثلا هو الانتفاء عند الانتفاء و وجب العمل بظاهر الألفاظ كما مر وجب العمل بمفهوم كلامه من غير اشكال و وجب على المتكلم أو المصنف الذى يعلق الحكم على شرط أو صفه و يريد به توقفه عن غير محل القيد و يرى دلالته على الانتفاء عند الانتفاء أن يبين ذلك بأن ينطق بالمفهوم و يخبر انه فيه من المتوقفين و إلا لزم الإغراء بالجهل فتدبر.

(الخامسه) [يصح العمل بالفتوى من دون لزوم الفحص عما يعارضها أو يخصصها]

هل يشترط فى العمل بالفتوى المستفاده من كتاب المفتى الفحص عن ما يعارضها فى تمام كتابه أم لا، الحق عدم اشتراط الفحص لبناء العقلاء و لزوم العسر و الحرج و لسيره المسلمين و لفقد المقتضى فإن اشتراط الفحص فى العمل بالأخبار على المجتهد إنما هو لأجل حصول العلم الإجمالى بأن أكثر الاخبار لا يكون خاليا عن المعارض و لا يكون مثل هذا العلم موجودا فى المقام فلا يجب الفحص فيما نحن فيه.

(السادسه) لو تعارض فتوى المجتهد

الذى يريد تقليده فى كتابيه أو فى موضعى كتابه فإن علم تاريخ الاستنباط تعين العمل بالمتأخر و فتواه الأخيره لأن كلامه الثانى رجوع عن الأول و إن جهل التاريخ فهل التقدم

و التأخر الكتبى يدل على التقدم و التأخر الاستنباطى ليتعين العمل بالمتأخر من حيث الترتيب أم لا الحق هو العدم لأنا نرى كثيرا من المجتهدين لا يكون تأليفهم على الترتيب فقد يكون تصنيفه فى المعاملات مقدما على تصنيفه فى العبادات و فى العبادات ربما يقدم الصوم على الصلاه و الصلاه على الطهارات و فى المعاملات ربما يقدم النكاح على البيع و الإجاره على الرهن و القضاء على النكاح بل ربما يقدم التصنيف فى مبطلات الصلاه و الخلل على أجزائها أو أجزائها على مقارناتها أو يقدم الغسل على الوضوء و مع ذلك كيف يدل ترتيب الكتبى على ترتيب الاستنباطى و إن ما فى كتاب الطهاره يكون مستنبطا قبل استنباط ما فى كتاب الصلاه فعلى هذا يكون تعارض كتابيه أو موضعين من كتابه الواحد مع جهل تاريخ الاستنباط كتعارض الدليلين فجميع المراتب المذكوره فيها جاريه هنا أيضا. و قد تقدم ذلك تحقيقا و تنقيحا فلا نطيل

الکلام بإعادتها.

(السابعه) [اخبار العدل بالفتوى من کتاب المفتى لا من قوله]

لو أخبر العادل بفتوى الفقيه ناقلا من کتابه فهل يجوز للمقلد أن يعمل به کما يجوز له العمل بنقله من سماعه أم لا و هل يجوز للعدل نقل فتواه لغيره من کتابه أم لا الحق جواز النقل من کتاب الفقيه للغير و جواز تعويل المقلد على ما نقله العدل من کتابه لسيره المسلمين و بناء العقلاء و لزوم العسر و الحرج لولاه لأن أغلب الناس عوام لا يعرفون الخطأ و لو عرفوه لم يفهموا عبائر الکتاب بأسرها فيکون فى الاقتصار على خبر لعدل فيما إذا سمعه من المجتهد دون ما وجده فى کتابه ضيق شديد و حرج عظيم و هما منفيان فى الشريعه السمحه السهله مضافا الى إطلاق ما يدل على حجيه خبر العدل فکما ان خبر العدل حجه و لو کان بواسطه عدل آخر بل و لو بوسائط عدول کذلک خبره حجه فيما إذا کان الواسطه بينه و بين المجتهد هو لکتاب فان کتاب الفقيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۲

حجيه شرعيه کقول العدل الراوى عنه بل ربما قيل انه أقوى من قول العدل.

(الثامنه) [تعارض نقل العدل للفتوى مع کتاب المفتى]

إذا تعارض نقل العدل عن المفتى مع کتابه فمع العلم بالتاريخين أى تاريخ استنباط ما فى الکتاب مع تاريخ سماعه تعين العمل بالمتأخر منهما و ان کان أحدهما معلوما و الآخر مجهولا تعين العمل بالمجهول لو بنينا على ان الأصل تأخر الحادث و ان کان تاريخهما معا مجهولين فهل يقدم الکتاب على خبر العدل أو العکس أو التوقف و الرجوع الى المراتب المذکوره فى تعارض الدليلين و الأصح هو العمل بما فى کتابه لأن الظن الحاصل من کتابه أقوى من الظن الحاصل من خبر العادل الراوى عنه

و يساعده بناء العقلاء كما لا يخفى.

(التاسعه) [إذا علم العامى بتبدل راى المفتى فى بعض مسائل رسالته]

إذا علم المقلد إجمالا- برجوع المجتهد عن بعض المسائل المدونه فى كتابه و لم يعلمه تفصيلا، فهل يجوز له العمل بذلك الكتاب مطلقا أم لا أم يفصل بين التقليد الابتدائى و استمرار التقليد فان كان الثانى وجب عليه البقاء على تقليده الذى كان ثابتا قبل حصول ذلك العلم الإجمالى و ان كان الأول لم يجز الرجوع الى ذلك الكتاب، و التحقيق ان ذلك العلم الإجمالى ان كان فى قليل كان من باب الشبهه المحصوره، فإن قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن تمام الأمور المحصوره كما يظهر من الفاضل القمى (ره) كان وجود العلم الإجمالى كعدمه، و ان قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن التمام إلا مقدار الحرام جاز له العمل بجميع مسائل الكتاب إلا- خمسه مسائل منها من أى المسائل شاء لو علم بأنه رجع عن خمسه منها إجمالا و ان علم برجوعه عن عشره إجمالا ترك العمل بعشره منها و عمل بالباقى، و ان قلنا بلزوم الاجتناب عن الكل كما هو خيره بعضهم لم يجز له العمل بشى ء منها و ان كان العلم الإجمالى فى قليل من كثير كما لو علم برجوعه عن عشره مسائل و كتابه مشتمله على عشره آلاف مسأله فلا عبره بهذا العلم الإجمالى و لا إشكال فى شى ء من ذلك و انما الإشكال فى صوره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۳

واحده و هى أن تكون الشبهه محصوره و قلنا بلزوم الاجتناب عن تمام الأمور المحصوره و هو قد قلده فى تمام مسائل الكتاب و قلنا بحرمه الرجوع عن التقليد مطلقا و قد اختار بعضهم فى المسائل البراءه فى دوران الأمر بين الواجب

و الحرام و كون الشبهه مصداقيه كاشتباه آخر رمضان بأول شوال و اشتباه الزوجه المنذور وطيها بالأجنبيه انه إن كان أصل يرجح جانب الحرمه كما فى اشتباه آخر الحيض بالاستحاضه أو جانب الوجوب كاشتباه آخر رمضان بأول شوال عمل بالأصل و مع فقد الأصل من الجانبين كالزوجه المنذور وطيها المشتبهه مع الأجنبيه حكم بتعيين التخير البدوى و مقتضى ذلك الحكم بالتخير البدوى بأن يعين من مسائل الكتاب مقدار ما حصل له العلم الإجمالى برجوع مجتهده عنه ان خمسه فخمسه و ان عشره فعشره و يعمل بما عداها.

الشك فى جامعيه المفتى للشرائط

قد عرفت وجوب إحراز العامى جامعيه المفتى للشرائط من حياته و عدالته و عقله و عدم تبدل رأيه و غير ذلك من الشرائط اما إذا شك فيها بعد تقليده له فان كان شكه فيها فى بقائها بعد إحراز وجودها سابقا فى المفتى استصحب بقائها و لا يجب عليه الفحص لعدم وجوبه فى الشبهات الموضوعيه و ان كان شكه سار و فى أصل وجودها سابقا وجب عليه الفحص لإحرازها فيه بالطرق المتقدمه حتى يصح بقائه على تقليده له و الا وجب عليه العدول لمن أحرزها فيه من المجتهدين و اما اعماله الماضيه فهى كما لو كانت واقعه بدون تقليد و قد تقدم حكمها فراجعه نعم قد يناقش فى الاستصحاب فى صوره ما إذا شك فى حياته مع الشك فى عروض الفسق أو عروض نحو ذلك مما يوجب عدم تقليده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۴

لعدم إحراز الموضوع وجدانا لكون الموضوع لها هو المجتهد الحى و المفروض انه شاك أيضا فى حياته و فى عروض ذلك عليه لو كان حيا و لا يصح إحراز الموضوع بالاستصحاب إذ

ليس من آثار بقاء حياته جواز استصحاب عدالته أو عدم تبدل رأيه أو بقاء عقله و هكذا ليس الشك فى العداله مسبب عن الشك فى الحياه حتى يكفى عنه و قد أجاب استاذنا كا (ره) بأنه يكفى فى الاستصحاب إحراز الموضوع على تقدير الحياه فالعداله على تقدير الحياه مستصحبه و لا مانع منه و ما سمعته من وجوب إحراز الموضوع فى الاستصحاب لا يراد منه أزيد من اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه و هو حاصل فى الفرض و أضعف من التوهم المذكور ما يتوهم من انه لا اثر لاستصحاب الحياه عند الشك فى الموت لان بقاء حجيه الرأى إنما يترتب على الحياه عقلا باعتبار ان زوال الرأى بالموت انما هو بحكم العقل فإنه يندفع بضروره كون اشتراط الحياه فى المجتهد شرعيا و من جهه ان التقليد الابتدائى للميت لا يجوز لأدله خاصه عندهم لا من باب حكم العقل: و عدم بقاء الرأى له بعد موته على تقدير تسليمه لا يمنع عن جواز الأخذ برأيه السابق فيكون الرأى نظير الخبر كما ان الأمر واضح على رأى استاذنا كا (ره) من ان الفتوى من أقسام الخبر الحدسى كما فى غيره من أرباب أهل الخبره فى الصنائع

الجهه الثانيه فيما يعتبر فى الفتوى التى يقلد العامى المجتهد فيها

اشاره

و يعتبر فى الأمور التى يرجع العامى فيها للمجتهد بحيث يكون رجوعه اليه صحيحا و يرتب عليه الآثار و يأمن به من العقاب أن لا تكون أحد الأمور الآتيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۵

الأحكام الضروريه

(الأول منها) الأحكام الضروريه

كوجوب الصلاه و نحوه فإنه لا يجوز التقليد فيها لعدم احتياج العامى إلى المؤمن من الوقوع فى خلاف الواقع فان التقليد إنما يحتاجه لأجل الخوف من الوقوع فى خلاف الواقع و فى الضروريات قد انكشف له الواقع، و ان شئت قلت ان أدله التقليد مقيده بصوره عدم العلم و الضرورى قد تعلق به العلم.

الأمور اليقينيه

(الثانى منها) اليقينيات

كمن اعتقد بوجوب صلاه الجمعه لعين ما ذكرناه فى الضروريات.

الأمور التى علم خطأ المجتهد فيها

(الثالث من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها)

الأمور التى علم بخطإ المجتهد فيها سواء قطع بخطئه فى حكمه لأنه يكون حكما بغير ما أنزل اللّه عنده و لا يراه حكما شرعيا أو قطع بخطئه فى مدركه و احتمل صحه الحكم فلأنه لم يره فى هذه الصوره انه عالم بالحكم بل متخيل له، فلو كان المقلد عالما بالرجال و علم بخطإ مجتهده فى عداله الراوى و ثقته لم يجز له الرجوع فى الفتوى المستنده الى ذلك، و هكذا لو كان عالما باللغه و علم بخطإ مجتهده فى معنى لفظ الروايه لم يجز تقليده فى الفتوى المستنده الى هذه الروايه و ربما يظهر من الشيخ الأنصارى (ره) فى رسائله فى مبحث تكافؤ المتعارضين الذهاب الى جواز التقليد و ان علم بخطإ المجتهد فى مدركه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۶

الموضوعات الصرفه و المستنبطه

(الرابع من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الموضوعات الصرفه

اشاره

و المراد بها هى المصاديق الجزئيه الخارجيه المتعلق نوعها للأحكام الشرعيه الكليه و تكون هى متعلقه للاحكام الجزئيه (و ان شئت قلت) ان موضوعات الاحكام لا يجوز التقليد فى تحققها فى الخارج و حصولها فيه سواء كانت الموضوعات شرعيه أو عرفيه أو لغويه، و لذا أعاب الوحيد البهبهانى (ره) على من أمر بالتقليد فيها بقوله (ره) فى فوائده ما يفعله بعض من يدعى الاجتهاد من الأمر بالتقليد فى الموضوعات غفله منه أو قصورا مثلا يقول فلان عندى عادل فصلوا خلفه و أقبلوا قوله أو شهادته أو يقول فلان مات فاقتسموا إرثه و تزوجوا زوجته الى غير ذلك من أمثال ما ذكر. نعم ان كان عادلا و يخبر بعنوان العلم و اليقين يكون شاهدا واحدا يعتبر شهادته فى مقام اعتبار الشهاده بعد استجماع جميع شرائط القبول و مستند علمه الحس

لا الحدس.

و الى هذا أشار المرحوم عمنا الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء فى حاشيته على العروه حيث افتى بعدم جريان التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات سواء كانت المفاهيم الكليه شرعيه أو لغويه أو عرفيه فلا يصح التقليد فى ان هذا تراب أو ليس بتراب. و ذلك لعدم الإطلاق أو التعميم فى أدله التقليد. و دليل الانسداد و الارتكاز لا يجرى فى الموضوعات لانفتاح باب العلم فيها و لو سلمنا عمومها فهى مخصصه بروايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه و يؤيدها الروايه عن الصادق (ع) المحكيه فى الكافى و التهذيب فى الجبن كل شى ء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۷

ان فيه الميته و لا ريب ان بالتقليد لم يستبين الشى ء و لم تقم عليه البينه فتكون مخصصه لأدله التقليد كما تخصص أدله حجيه الخبر.

(ان قلت) ان دليل الانسداد يجرى فى الموضوعات الخارجيه لانسداد باب العلم فيها (قلنا) لا يجرى فيها ذلك لأن من مقدمات دليل الانسداد انه لو رجع إلى الأصول العمليه يلزم عليه الخروج عن الدين و طرح الخطاب المنجز عليه و فيما نحن فيه لو رجع العامى إلى الأصول العمليه لم يلزم عليه ذلك لانفتاح العلم بالموضوعات الخارجيه عليه فى كثير من الموارد و هى على ما عليه عند انفتاح باب العلم عند وجود الشارع بلا تفاوت فعلى الجاهل بالموضوعات الرجوع لفتوى مجتهده فى الأصول العمليه و على المجتهد ان يفتى له بالأصل العملى عند الشك فى ذلك الموضوع لا بما يعلمه فيه فاذا شك فى ان هذا ماء طاهر و

المجتهد يعلم بنجاسته افتى له بالطهاره لا بالنجاسه و هكذا فى الهلال و (الحاصل) انه لا يجوز العمل بالتقليد فى الموضوعات فإنه عمل بالظن الغير المعتبر. و منه يظهر انه لا يجوز التقليد فى كون هذا اليوم أول الشهر و كون هذا الجلد خزا و هذا الإناء وقع فيه البول و ان الوقت قد دخل و ان القبله من هذه الجهه (نعم) هناك موضوعات يقبل قول الغير فيها (منها) ما إذا قلنا بحجيه مطلق الظن فى مطلق الموضوعات الخارجيه كان قول المفتى حجه فيها لإفادته الظن المطلق بها. و قد حكى عن بعض الأخباريين القول بحجيه الظن المطلق فى مطلق الموضوعات.

و حكى بعضهم عن المحقق القمى (ره) الذهاب اليه، و انه (ره) قد نسبه الى جماعه و لكن المستفاد من القوانين اعتبار الظن الحاصل من القرائن و العادات كما فى غساله الحمام و نحو ذلك مما تعارض الأصل و الظاهر المعنون فى مطاوى الفقه و يظهر من المرحوم الأنصارى اعتبار الظن الاطمئنانى بقول مطلق فى جميع موارده و انه ملحق بالعلم و يحكى إصرار صاحب الجواهر (ره) على ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۶۸

و يحكى عن الشهيد الثانى (ره) القول بحجيه الشياع الظنى مطلقا نظرا الى أن حجيته أقوى من الظن الحاصل من البينه العادله فى غالب مواردها. و نقل عن المرحوم الشيخ محمد تقى الإجماع على اعتبار الظن فى الأمور المستقبله إلا أن التحقيق هو ما عليه المشهور من عدم اعتبار مطلق الظن فى مطلق الموضوعات بل و لا الظن الاطمئنانى إلا ما خرج بالدليل و ذلك لعدم قيام دليل على حجيته و قد تقرر فى محله ان الظن الذى

لم يقم دليل على حجيته ليس بحجه لأن الأصل يقتضى حرمه العمل به كيف و قد قام فيما نحن فيه الدليل على عدم حجيته لما فى روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه.

[الأدله التى أقاموها على اعتبار مطلق الظن فى مطلق الموضوعات]

اشاره

و قد استدل على حجيه مطلق الظن فى مطلق الموضوعات بأدله:

(الأول) منها [انسداد باب العلم بالموضوعات و بالأحكام الجزئيه المتعلقه بها غالبا]

و هو مبنى على تماميه دليل الانسداد فى الأحكام الشرعيه بأن نجريه فى خصوص الموضوعات بتقريب ان باب العلم بالموضوعات منسد غالبا و لا طريق إليها إلا الظن و الأحكام الجزئيه متعلقه بها فيكون باب العلم منسدا فيها فاذا جاز العمل بالظنى فى الأحكام الكليه لانسداده فيها فيجوز العمل بالظنى فى الموضوعات الخارجيه بالنسبه لأحكامها الجزئيه لانسداد العلم بها من ناحيتها (و فيه) ان الموضوعات التى انسد فيها باب العلم ليس من الكثره ما يوجب الرجوع فيها إلى الأدله أو الأصول الخروج عن الدين (و دعوى) انا لو لم نرجع فى كلها الى الظن و رجعنا فيها إلى البينه أو باقى الامارات كحكم الحاكم لحصل لنا العلم بمخالفه التكاليف الواقعيه على سبيل الإجمال (فاسده) فإن أغلب القواعد المقرر فى الموضوعات يلزم فيها ذلك، ألا ترى ان العمل بقاعده الطهاره يستلزم العلم بالنجاسه على سبيل الاجمال فهذا العلم الإجمالى لا يمنع من العمل بها. نعم الذى يمنع هو لزوم الخروج عن الدين كما قرر فى مقدمات دليل الانسداد مع انا نقطع ان باب العلم كان منسدا فى بعض الموضوعات الصرفه فى زمان المعصومين (ع)

كما فى زماننا و لم يكن منهم (ع) أمر بالعمل بالظن فى الموضوعات. هذا مع ان دليل الانسداد إنما تثبت مقدماته معذوريه الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد بيان الشارع فيما عليه بيانه، اما إذا انسد باب العلم فى مورد ليس عليه بيانه كما لو كان من جهه الأمور الخارجيه فهى لا تثبت جواز عمله بالظن مع ان الموضوعات ليست بمنوطه بأدله أمارات

مضبوطه يمكن فيها دعوى الانسداد فى هذا الزمان. (و قد يقرر دليل الانسداد) بوجه آخر بأن يجرى دليل الانسداد فى سنخ الاحكام و ماهيتها الشامله للكليه و الجزئيه التى هى من لوازم الموضوعات الصرفه إذ الظن بكون المائع خمرا لازمه الظن بوجوب الاجتناب عن المائع المذكور (و فيه) ان ذلك إنما يثبت حجيه الظن بنحو الإهمال و لا دليل على تعميمه بالنسبه للموضوعات لعدم جريان المقدمات فيها كما عرفت (و قد يقرر) بواسطه الاستلزام بعد اجراء دليل الانسداد فى الاحكام بأن يقال ان الظن إذا كان حجه فى الأحكام الكليه فلازمه أن يكون حجه فى الأحكام الجزئيه التى هى من لوازم الموضوعات الصرفه لأن الظن بالحكم الكلى يستلزم الظن بالحكم الجزئى الذى يبتنى عليه (و فيه) ان هذا غير عام فان الظن بالحكم الجزئى قد لا يتولد نعم المتولد نلتزم بحجيه الظن فيه دون غيره و إنما نرجع فيه الى البينه أو ما يقوم مقامها و ان فقد فنرجع الى القواعد الظاهريه المعول عليها.

(و قد يقرر) بواسطه الاستلزام بوجه آخر بأن يقال ان الظن بالموضوع الصرف و ان لم يكن حجه من حيث انه ظن فى الموضوع الصرف لكنه مستلزم للظن بالأحكام الشرعيه الفرعيه فالظن بكون هذا المائع بولا مستلزم للظن بحرمته و هو ظن بالحكم الشرعى و الظن بالأحكام الشرعيه حجه حسب الفرض فيكون الظن بالموضوع الصرف أيضا حجه من حيث انه مستلزم للظن بالحكم الفرعى (و فيه) ان القدر المتيقن من دليل الانسداد هو حجيه الظن فى الأحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۰

الكليه الإلهيه الفرعيه مثل الماء طاهر و الكلب نجس لا الظن فى الأحكام الجزئيه الشخصيه التابعه للموضوعات

الخاصه مثل نجاسه هذا الكلب الخاص و طهاره هذا الماء.

(الثانی) من الأدله علی حجیه الظن فی الموضوعات ان ترک العمل بالظن فیها

یوجب المخالفه القطعیه للقطع بوجود تکالیف فی المظنونات علی وجه یعلم لزوم ترک الواجب و ارتکاب المحرم من ترک العمل بالظن فیها و لو بتدریج الأیام و الشهور و بممر السنین و الدهور.

(و جوابه) قد عرفته مما سبق من انه مع الرجوع للقواعد المقرره فی الموضوعات و الأصول الشرعیه لا یلزم ذلک. و لو سلمنا لزومه فهو لا یضر فإن قاعده الطهاره و نحوها یلزم منها العلم الإجمالی بارتکاب النجاسه و إنما یضر الخروج عن الدین بل الرجوع الی مطلق الظن أیضا قد یلزم منه العلم الإجمالی بمخالفه التکلیف. و هذا الدلیل یرجع لدلیل الانسداد فان تمَّ تمَّ و إلا فلا.

و قد عرفت عدم تمامیه دلیل الانسداد فی الموضوعات و انه لا فرق بین زماننا و زمان الشارع بالنسبه إلیها.

(الثالث) [حجیه الظن فی الضرر]

أن بترک العمل بالظن فی الموضوعات یلزم ظن الضرر و دفع الضرر المظنون واجب عقلا- (و جوابه) ان ترخیص الشارع بالرجوع للقواعد و الأصول یقتضی عدم الضرر الأخروی و تدارک الضرر الدنیوی و تحقیق الحق یطلب من تعالیقنا علی الرسائل و الکفایه فإن هذا الدلیل بنفسه قد ذکره المرحوم الشیخ الأنصاری و المرحوم الآخند علی حجیه مطلق الظن دلیلا أولا و أجابوا عنه فراجع إن أردت زیاده التحقیق.

(الرابع) انه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح

و هو قبیح (و فیه) إنما یلزم لو ثبت ان العمل به أرجح و هو غیر ثابت بعد

جعل الطرق و الامارات و القواعد المقرره و إذا أردت التحقیق فراجع تعالیقنا علی الرسائل و الکفایه فقد ذکروا هذا الدلیل ثانی الأدله علی حجیه مطلق الظن

(الخامس) [استلزام موضوعیه الألفاظ للأمور الاعتقادیه حجیه الظن]

إن الألفاظ موضوعه للأمور الاعتقادیه لا النفس الأمریه و لازمه حجیه الظن لأنه من الاعتقاد (و فیه) ما تقدم فی مبحث التخطئه

و التصويب من عدم وضعها لذلك (و بالجمله) فالمرجع فى ذلك الى الأمارات المعتبره كالبينه و نحوها و مع فقدها فالمرجع الأصول العمليه و من هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبه و لا يجب الرجوع فيها إلى المفتى.

[الموضوعات التى يقبل فيها قول الغير]

اشاره

(و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى حكم الحاكم الشرعى بها كالأهله و كموت زيد عند تنازع الورثه و كملكيته لهذه الدار عند الخصومه مع غيره فى الملكيه.

(و من الموضوعات) التى يكون قول الغير فيها حجه الموضوعات التى قام عليها قول أهل الخبره فيها عند عدم التمكن من معرفتها ككون هذا الخاتم ذهب حتى يحرم لبسه. (و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى قام عليها قول ذى اليد كما فى طهاره الشى ء و نجاسته. (و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى يعتبر فيها الظن و التخمين كما فى دخول الشهر و القبله و الوقت و قيم المتلفات و أرش الجنايات و مثل ضيق الوقت و الضرر و العداله و النسب و الوقف لدليل الانسداد فيها، اما فى الضرر فمن جهه اتفاق العلماء على حجيه الظن بل و العقلاء فى أمور معادهم و معاشهم و اما ما عدى الضرر فقد قيل انه من جهه دليل الانسداد فى غالب مواردها فالرجوع الى الأصل يوجب طرح تلك الاحكام و يناقش فى ذلك بأن جميع الوقائع بالنسبه لتلك الموضوعات لا يتفق عاده الابتلاء بها دفعه واحده بحيث تصير محلا لابتلائه حتى يلزم من الرجوع الى الأصل

طرح الخطاب

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۲

المتوجه الی المکلف منجزا علی ما هو المناط فی منع الرجوع الی الأصل فی الشبهه المحصوره نعم إذا علم فی بعض المواضیع ان الشارع لا یرضی بمخالفه الواقع و مع الرجوع الی الأصول تحصل مخالفه الواقع کان الظن حجه کما فی الضرر فإنه منسد فیه باب العلم غالبا و للشارع مزید الاهتمام بعدم تضرر العبد بحیث یعلم عدم رضا الشارع بمخالفته للواقع الحاصله بإجراء الأصول فی جمیع موارد الشک فیه لقله الإصابه مع اراده الشارع التخلص من الضرر مهما أمکن مع عدم وجوب الاحتیاط فیه شرعا أو عدم إمکانه عقلا- کما فی موارد الضرر المردد أمره بین الوجوب و الحرمه کمسأله الصوم و الإفطار مثلا فلا محیص مع هذه المقدمات من اتباع الظن و یعرف من هذا حال باقی الموضوعات المذکوره نعم فی الصلاه حکم معظم الأصحاب بجواز الظن بدخول الوقت فی الغیم و الظاهر ان المستند هو الأخبار الداله علی جواز الصلاه فی الغیم بظن دخول الوقت و (من الموضوعات المذکوره) الموضوعات التی لا تعلم إلا من قبل الغیر کحیض المرأه و طهرها و (من الموضوعات المذکوره إقرار الإنسان علی نفسه (و من الموضوعات المذکوره) أحوال الرواه فإن قول علماء الرجال فهم حجه مثل قولهم بعداله زراره بل حتی تصحیح العلماء للسند و تضعیفهم له فی الکتب الفقهیه إذا کان ذلک یوجب الثقه بصدور الخبر بناء علی القول بحجیه الخبر الموثوق و (من الموضوعات) المذکوره النسب فإنه یقبل فیه قول صاحب الفراش بأن هذا ولدی و (من الموضوعات) المذکوره الموضوعات التی یکون قول الغیر مفیدا للاطمئنان بها کما ذهب الیه الشیخ الأنصاری (ره) و

صاحب الجواهر (ره) و يمكن أن يستفاد من قوله (ع) خذ بما لا ريب فيه و دع ما يريبك (و من الموضوعات المذكوره) ما إذا كان الرجوع للأصل فى هذا الموضوع موجبا للوقوع فى خلاف الواقع كثيرا جدا بحيث يعلم منه نقض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۳

غرض الشارع كما فى القدره على التكليف فان نوع التكاليف يشك فى القدره عليها قبل الشروع فيها و مقتضى الأصل البراءه فيستكشف من ذلك عدم عموم الأصل لهذا الموضوع و اعتبار الظن فيه و أما مجرد العلم بالوقوع فى خلاف الواقع فليس بمحذور لما عرفت من ان أغلب القواعد يلزم منها ذلك كقاعده النجاسه و للخصم أن يلتزم فى هذا المورد بالاحتياط كما فى الاعراض و النفوس فيحتاط بالإتيان بكل تكليف احتمل عدم القدره عليه حتى مع الظن بعدم القدره عليه. هذا إذا قلنا بأن القدره شرط للتكليف. و أما إذا قلنا بأن العجز مانع و الأصل عدم المانع فالأمر سهل و الأصل يقتضى التكليف.

(و من الموضوعات) المذكوره دعوى الصبى الحربى الإنبات بعلاج ليلتحق بالذرارى فإنه فى المسالك ان الأقوى قبول قوله بغير يمين عملا بأن الشبهه تدرئ القتل و احتياطا فى الدماء التى لا يستدرك فائتها. و لأصاله عدم البلوغ و عدم استحقاقه القتل، و قيل يقبل قوله مع اليمين لأنه محكوم ببلوغه ظاهرا و استحقاقه للقتل فدعواه لا تثبت إلا بمثبت و أقله اليمين. و المحقق ذهب الى عدم قبوله مطلقا إلا بالبينه لوضع الشارع الإنبات علامه للبلوغ و قد وجدت هذه العلامه و دعواه المعالجه خلاف الظاهر فيفتقر إلى البينه و قد ذكر صاحب المسالك عده موارد يقبل فيها دعوى المدعى نذكرها

و إن كان لنا النقاش فى بعضـها (منها) دعوى البلوغ و قـد قيده بعضـهم بدعوى الاحتلام و أما السن فيكلف البينه لإمكان إقامتها عليه و أمـا الإنبات فبالمشاهـده لأن محله ليس من العوره على الأشـهر و بتقـديره هو من مواضع الضـروره (و منها) دعوى انه من أهل الكتاب لتؤخـذ منه الجزيه (و منها) دعوى تقـدم الإسـلام على الزنا بالمسـلمه حذرا من القتل (و منها) دعوى فعل الصـلاه و الصوم خوفا من التعزير (و منها) دعوى الولى إخراج ما كلف به من نفقه أو غيرها و دعوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۴

الوكيل فعل ما وكل به قال فى المسالك و فى هذين نظر (و منها) دعوى المعير و مالك الدار لو نازعه المستعير و المستأجر فى ملكيه الكنز على قول مشهور.

(و منهـا) دعـوى ذى الطعـام انه لم يبقه إلاـ لقـوته فى نفى الاحتكـار (و منهـا) قول المـدعى مع نكول خصـمه بنـاء على القضـاء بالنكول (و منها) دعوى مـدعى الغلط فى إعطاء الزائد على الحق لا التبرع (و منها) دعوى المحلله للإصابه (و منها) دعوى المرأه فيمـا يتعلق بـالحيض و الطهر كالعـده (و منها) دعوى الظئر أنه الولـد (و منها) دعوى منكر السـرقه بعـد إقراره مره لا فى المال (و منهـا) دعوى هبه المالـك ليسـلم من القطع ان ضـمن المـال (و منهـا) دعوى إنكـار موجب الرجم الثابت بإقراره (و منها) دعوى الإـكراه فى الأـقوال المـذكوره (و منهـا) دعـوى الجهـاله مع إمكانهـا فى حقه (و منهـا) دعوى الاضـطرار فى الكون مع الأـجنبى مجردين (و منها) دعوى إنكار القذف بناء على عدم سماع دعوى مدعيه.

(و منها) دعوى رد الوديعه على القول المشهور. قال فى المسالك

و ضبطها بعضهم بأن كل ما كان بين العبد و بين اللّه و لا يعلم إلا منه و لا ضرر فيه على الغير أو ما تعلق بالحد و التعزير.

(و من الموضوعات) التى يكون قول الغير فيها حجه عقيده الإنسان فإن قول الشخص حجه فيها فإنه إذا قال الشخص مذهبى و عقيدتى كذا قبل قوله بدليل قبول رسول اللّه (ص) و الأئمه ذلك بل السيره عليه.

(و من الموضوعات) المذكوره ما استأجر عليه الشخص من العبادات فإن أخبار الأجير بإيقاعها يقبل لقيام السيره على ذلك.

(و من الموضوعات) المذكوره فتوى المجتهد فإنه يقبل اخبار الغير عنها كما تقدم ص ۵۳ و ص ۶۱.

(و من الموضوعات) المذكوره ما أخبر به الإمام أو المأموم إذا شك

أحدهما فى الصلاه.

(و من الموضوعات) المذكوره إبدال النصاب فى أثناء الحول فان دعوى المالك تقبل و إن كانت لنفى الزكاه عنه كما هو المحكى عن جماعه من الأصحاب و كذا تقبل دعواه دفع الزكاه إلى المستحق و دعوى نقص الحب و الثمره و الزرع لينقص عنه ما قرر عليه من مقدار الزكاه و يمكن أن يستدل له بما روى عن أمير المؤمنين (ع) من أمره الجابى بسماع قول مالك المال بأداء الزكاه أو عدم تعلقها بماله مع فتوى المشهور بذلك بل نقل الإجماع عليه عن جماعه و نقل عدم الخلاف عن آخرين.

(و من الموضوعات) المذكوره الإسلام فإن دعوى الذمى الإسلام قبل الحول ليتخلص من الجزيه تقبل منه و استدلوا على ذلك بنقل الإجماع عليه عن جماعه و نقل عدم الخلاف عن آخرين ففى هذه الأمور حتى المجتهد يرجع للغير فيها فهى ليست من باب التقليد للمفتى

هـذا حـال الموضوعـات باعتبـار تحققهـا (و أمـا باعتبـار ماهيتها الموضوعه لها) أو المراده منها عنـد الخطاب سواء كان من جهه المـاده أو من جهه الهيئه كالمشـتق أو من جهتهمـا معـا فالموضوعـات للأحكـام المعلومه الماهيه كالحنطه و الشـعير و الماء التى تسـمى بالمقطوعه لا يجوز التقليـد فيها لعدم الجهل بماهيتها، و أما ما كان من الموضوعات التى يحتاج الى الفحص و التأمل فى معرفه معناها و تسمى بالموضوعات المستنبطه لأنه لا بد من استفراغ الوسع فى استنباطها كالصلاه و الغناء فما كان منها شرعيا أى موضوعا عنـد الشارع كالصـلاه و الأذان و الإقامه و الكر و الاسـتبراء و العداله و البلوغ و النصاب الى غير ذلـك من الموضوعات المسـتنبطه الشـرعيه على القول بالحقيقه الشـرعيه. فالمقلـد يرجع فى تعيين ماهيتها للمجتهـد لأن ذلك من الأمور الراجعه للشارع تعينها و تميزها لأن أدله البينه إنما خصصت أدله التقليد بالنسبه للموضوعات الغير الشرعيه. و أما ما كان منها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۶

موضوعا عند المتشرعه فيرجع فيها للمتشرعه كالصلاه و الحج بناء على انها موضوعات لمفاهيمها عند المتشرعه فإنه يرجع المقلد للمتشـرعه فى تشخيصـها و حيث ان المجتهـد منهم جـاز ان يرجع له فى ذلـك بمـا هو من المتشـرعه لا بما هو مجتهـد لأنها من الموضوعات الخارجيه على هـذا و أما ما كان منها موضوعا عند اللغه أو العرف كلفظ الصـعيد و التراب و الغناء و كبعض ألفاظ المعاملات فـإنه يرجع فى معرفه ماهياتهـا الى أهـل وضـعها و ليس من وظيفه الشارع بما هو شارع بيان ماهياتها عنـد أهلها فأدله التقليد لا تشملها نظير أدله خبر الواحد كما تقدم فى الموضوعات الصرفه، نعم قد يرجع

الى المجتهـد بما هو من أهل الخبره بمعناها بل قـد يرجع المجتهـد للمقلـد فيها باعتبار أن المقلـد من أهل الخبره فيها كما يرجع فيهـا لأصـاله عـدم النقل و أصاله عـدم تعـدد الوضع و أصاله عـدم القرينه لأن حجيتها اجماعيه و لقول اللغوى بناء على حجيته و للأمارات الظنيه كالتبادر و صحه السلب و الاطراد و نحوها بناء على حجيتها و الغريب من استاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازى قـدس اللّه سـره حيث ذهب الى أن التقليـد يجرى فيها إذا لم يتمكن العامى من تعلمها عرفا أو لغه إذ لا طريق له حينئـذ غيره فإن العامى إذا لم يتمكن من تحقيق مفهوم الغناء أو الصـعيد بنفسه فأى طريق له الى رفع الشـبهه من مواردها غير التقليد خصوصا من يرى الـدليل على جواز التقليد فى الفروع قاعده رجوع الجاهل الى العالم و السـيره الجاريه على مراجعه الناس فى كل صـنعه الى أهل خبرتها.

و قـد عرفت ان المجتهد بما هو مجتهد دينى ليس من أهل الخبره بالمعنى اللغوى أو العرفى فلا يصح تقليده فى ذلك نعم يرجع له لو كـان من أهـل الخبره بالمعنى اللغوى أو العرفى و لكن لا بملاك حجيه التقليـد بل بملاك حجيه قول أهل الخبره إذا كان هو منهم و مع عـدم وجود أهـل الخبره و عـدم التمكن من تعلمهـا فـان قلنـا بحجيه الظن فـالمتتبع هو و إلاـ فـالمرجع هو الأصول العمليه لا تقليد المجتهد إذا فرض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۷

انه ليس من أهل الخبره. و الحاصل انه لا يصح الرجوع إليه فى هذه الأمور إلا باعتبار انه من أهل الخبره و يكون الرجوع اليه من باب الرجوع لأهل الخبره

فلا يرتب عليه آثار التقليد حتى ان المقلد لو التزم بالأخذ بجميع أقوال المجتهد و قلنا ان التقليد هو الأخذ لم يكن فى أخذه بقول أهل الخبر كصاحب القاموس و نحوه عدولا عن التقليد بل يجب الأخذ بقولهم و إن لم يكونوا فقهاء و لا مسلمين إذا كانوا أعلم من المفتى و لو كان ذلك من باب التقليد لما جاز ذلك و أما دليل الانسداد فقد عرفت عدم جريانه فى المقام لعدم الخروج عن الدين بالرجوع الى الطرق المقرره لمعرفه الموضوعات الخارجيه و إن عدمت فإلى الأصول العمليه كما تقدم توضيح ذلك. و استدل بعض شارحى العروه على جواز التقليد فى هذه الأمور بأن البناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضى البناء على وجوب الاجتهاد فيها أو الاحتياط و لا يظن أحد يلتزم بذلك و لا يخفى ما فيه لأن الاجتهاد فيها هو المتعين مع التمكن منه أو يرجع لأهل الخبره و مع عدم التمكن اما أن نقول بحجيه الظن من باب الانسداد و إلا فيأتى بالمقدار الذى يتمكن منه مضافا الى أن المرجع له هو الأصول العمليه اجتهادا أو تقليدا فإن العامى يرجع لمجتهده عند الشك فى الموضوع أو عدم معرفته، و استدل بعضهم على الرجوع فيها للمجتهد بأن الشك فى معناها يرجع الى الشبهه الحكميه و المرجع فيها هو المجتهد فلا بد فيها من التقليد و لا يخفى ما فيه فان هذا عين المدعى فإنه يرجع الى أن الشبهه المفهوميه يرجع فيها للمجتهد أو يرجع العامى فيها لاجتهاده أو أهل الخبره. و استدل بعضهم على جواز التقليد فيها هو ان تعرض الفقهاء فى كتبهم الفقهيه و رسائلهم العمليه لمعانيها يدل على جواز تقليدهم

فيها إذ لولاه لما كان لتعرضـهم لها كثير فائـده مضافا الى اسـتمرار السـيره قـديما و حـديثا على التقليد فيها. و لا يخفى ما فيه فان المذكور فيها نوعا هو ألفاظ الماهيات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۸

المسـتحدثه لاـ معـانى الألفـاظ اللغويه و العرفيه و لو ذكر بعضـها فباعتبار انه من أهل الخبره فيها هـذا كله مع ان اخبار التقليـد لا عموم فيهـا لهـا حتى يتمسـك بهـا على حجيه قول المفتى فى الموضوعـات سوى المقبوله و هى ظـاهره فى الحكم لا فى الفتوى مضافـا الى إمكـان دعوى الإجمـاع المحصـل على عـدم حجيه التقليـد فيها فان نوع من ذكر التقليـد فى الأحكام خصه بالأحكام الشرعيه و أخرج الموضوعات منه

[حجيه الظن المطلق فى الموضوعات المستنبطه]

نعم يكـون قـول الغير حجه فى الموضوعـات المسـتنبطه إذا أفـاد الظن لأـن الظن المطلـق حجه فى الموضوعـات المسـتنبطه لنقل الإجماع على ذلك عن جماعه منهم العضدى و المحقق الشـيروانى و هو المحكى عن المرحوم الكرباسـى عن السـيد المرتضـى (ره) و عن الاخبارين و لكن السيد السند صاحب الرياض (ره) أنكر حجيه الظن المطلق فى ذلك، و الحق ان حجيه الظن المطلق فى ذلك مشهوره شهره عظيمه كادت أن تكون إجماعا و يدل على حجيته أمور:

(الأـول) هو بنـاء العقلاـء على ذلـك و سيرتهم فـإنه مجرد حصول الظن لهم بمعنى اللفـظ من الطرق العـاديه المتعارفه بنوا على ذلك.

(الثـانى) إن أغلب الألفـاظ المسـتعمله فى كلمـات الشـارع ليس لنـا علم بمعناهـا بتفاصـيلها على سبيل القطع فلو نعمل بالعلم فى تشخيص معناها لزم اما الاحتياط و هو عسر أو الخروج عن الدين و هو باطل بخلاف ما إذا أخذنا بمعناها المظنون.

(الثالث) إن بناء أهل المحاوره على الأخذ بالظهور سواء

كـان قطعيـا أو ظنيـا أعم من أن يظنون بـالوضع أم لاـ و بنائهم هـذا حجه لأن الشارع جرى معهم على هـذه الطريقه إذ لو لم يجر لنقـل ذلـك إلينـا لتوفر الـدواعى لنقله لكن هـذا لاـ يكون من باب التقليـد لأنه إذا لم يحصل الظن لم يأخـذ به كما ذكره بعض المحققين، و الحاصل ان الظن الحاصل فى الموضوعات المستنبطه حجه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۷۹

سواء تعلق بتشـخيص الظواهر كمـا لو ظن من الشـهره بثبوت الحقيقه الشـرعيه أو أن الأـمر ظاهر فى الوجوب لأجل الوضع أو أن الأمر عقيب الخطر ظاهر فى رفع الخطر لأجل القرينه العامه و نحو ذلك و بين ما تعلق بتشـخيص المرادات كما لو ظن من تفسـير الراوى للروايه أو القرائن الظنيه الحـاليه أو المقـاليه بـل بعضـهم التزم حجيه الظن فى ذلـك حتى فى الموارد التى لا يترتب عليها الحكم الشرعى الكلى كالوصايا و الأقارير و النذور.

مسائل العلوم الغير الشرعيه

(الخامس من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل العلوم غير الشرعيه

كمسائل النحو و الصرف و الهندسه و الحساب و الهيئه لعين ما ذكرناه فى الموضوعات.

(إن قلت) ان من مسائل العلوم العربيه يحتاج إليها فى تصـحيح القراءه و الذكر و الأذان و الإقامه و صـيغ العقود و الإيقاعات مثل مسائـل الإدغـام و المـد و رفـع الفاعـل و نصب المفعول و إن من مسائـل الهنـدسه مـا يحتـاج إليهـا فى تعيين القبله و من مسـائل الحسـاب ما يحتاج إليها فى تقسـيم المواريث و من مسائل الهيئه ما يحتاج إليها فى تعيين الوقت فلا بـد للعامى من التقليـد لعموم أدلته. (قلنا) هـذا الإيراد ذكره بعض شارحى العروه و لكن قـد عرفت مما ذكرناه فى عـدم جواز التقليد فى الموضوعات أن أدله التقليد

إنما تخص الأمور التى أمرها يرجع للشارع نظير حجيه الخبر و إنما على العامى أن يعرف صحه قراءته و القبله و الوقت أما بنفسه أو بالبينه أو بالرجوع الى أهل الخبره و الفن عند عجزه عن معرفتها بنفسه و هذا الرجوع لا يترتب عليه آثار التقليد و لذا يجوز الرجوع فى ذلك الى علماء الفن و إن لم يكونوا فقهاء مع ان شرط التقليد الفقه بل المجتهد مع عجزه يرجع لمقلده فيها إذا كان من أهل الفن و المعرفه فالمقلد يقلده فى الحكم و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۰

وجوب صحه القراءه و الصلاه الى القبله و المجتهد يرجع لمقلده فى تلك المسائل نعم إذا كان المجتهد من أهل الخبره فى تلك المسائل صح للمقلد أن يرجع اليه لكن لا باعتبار انه مجتهده بل باعتبار انه من أهل الخبره فيها و لا يرتب على رجوعه اليه آثار التقليد.

مسائل أصول الفقه

(السادس من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل أصول الفقه

لأن ما كان منها شرعيه كالأصول العمليه فى الشبهات الحكميه و كحجيه خبر الواحد و نحو ذلك فإنها و إن كان يصح للعامى أن يرجع فيها للمفتى إلا انه لا أثر لتقليده فيها لعدم إمكانه العمل بها لفقده شروط العمل بها من الفحص عن المخصص و المقيد و المعارض و الناسخ و تمييزه الصحيح عن غيره و أما ما كان يمكنه العمل بها و لا يتوقف العمل بها على أمر غير مقدور له فيجوز أن يقلد المجتهد فيها كمسأله البقاء على تقليد الميت و مسأله العدول عن المفتى فى موارد احتياطاته لغيره بناء على كونها من مسائل الأصول نعم لو فرض أن العامى تمكن من الفحص كما إذا كان مراهقا للاجتهاد

فلا مانع من التقليد فيها كما انه لو فرض ان المجتهد قد فحص و رفع موانع العمل بها كان للمجتهد أن يفتى بأن المورد مورد هذه الآيه أو هذا الخبر أو هذا الأصل و العامى يقلده فى ذلك، و أما ما كان من مسائل الأصول ليست بشرعيه سواء كانت لغويه كمسأله دلاله الأمر على الوجوب و نحوها أو عقليه كمسأله اجتماع الأمر و النهى أو غيرها فلا يجوز تقليده فيها لما ذكرناه فى عدم جواز تقليده فى مسائل العلوم و إن شئت فقل ان مسائل أصول الفقه هى التى تقع فى طريق الاستنباط للحكم الشرعى و مع التقليد فيها لا يصح الاستنباط لأن النتيجه تتبع أخس المقدمات فيكون مقلدا فى الحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۱

الشرعى المستنبط بها إلا اللهم أن يقال لا مانع من عمل الإنسان بالحكم الذى يستنبطه بهذا النحو و لا دليل على فساد هذا النحو من الاجتهاد نعم لا يجوز رجوع الغير اليه فيها لأنه يكون فى الحقيقه مقلدا لغيره (و قد استدل بعضهم) على عدم جواز التقليد فى المسائل الأصوليه بأن القدر المتيقن من أدله التقليد هو خصوص المسائل الفرعيه لأنها اما مجمله أو منصرفه عن المقام. و جوابه ان من رجع إليها يجد فيها الإطلاق لا سيما بملاحظه أن التقليد فطرى و بعضهم كالمرحوم السيد كاظم (ره) فى كتابه التعادل و التراجيح استدل بالإجماع على عدم جواز التقليد فيها و الانصاف ان دعوى الإجماع فى مثل هذه المسأله المستحدثه لا تقبل لا سيما مع احتمال استناد المجمعين لما سبق لا سيما مع فتوى الكثير بجواز التقليد فى بعض المسائل الأصوليه كالبقاء على تقليد الميت هذا

و لكن الظاهر من المرحوم الآخند فى كفايته انه يجوز للعامى بعد تقليده المجتهد فى عدم الاماره فى المورد أن يرجع لعقله فى إجراء الأصول دون أن يرجع للمجتهد فيها، كما انه لا إشكال فى جواز تقليده فى الأصول العمليه فى الشبهات الموضوعيه لعدم توقف إجرائها على الفحص و لو سلمنا توقفها على الفحص فهو ممكن له و ليست هى من مسائل علم الأصول بل هى من مسائل علم الفقه.

أصول العقائد

(السابع من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) أصول العقائد

اشاره

و هى الأمور التى يطلب فيها عمل الجوانح لا الجوارح من العلم بها و الاعتقاد فيها و البناء عليها و التدين بها و الإقرار باللسان بها كالاعتقاد بوجود اللّه و توحيده و عدله و نبوه نبينا محمد (ص) و امامه أمير المؤمنين على (ع) و من بعده الأئمه الأحد عشر و وجود المعاد الجسمانى بعد الموت و لتوضيح الحال فى هذه المقام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۲

نحرر الكلام هنا فى مسألتين:

(إحداهما) جواز العمل بمطلق الظن بناء على حجيته أو الظن المعتبر

كخبر الواحد فى أصول العقائد أو انه لا بد من تحصيل العلم بها و لا يكفى الظن أو انه لا يجب هذا و لا ذاك و إنما يكفى التدين بها و عقد القلب عليها و لا يجب تحصيل العلم بها و لا الظن فيها و هذه المسأله ترجع الى تشخيص متعلق التكليف بها و مقداره و إن متعلق الوجوب فيها ما هو فهل هو المعرفه و العلم بها فقط أو مع التدين بها أو يكفى الظن المعتبر فيها و يقوم مقام العلم كما فى الأحكام الشرعيه أو الظن المذكور مع التدين بها أو كفايه التدين بها فقط من دون العلم بها أو الظن بها و إنما يجب العلم أو الظن من باب المقدمه للتدين لو توقف التدين عليهما و هذه المسأله تعرض لها الأصوليون فى أواخر باب حجيه الظن لبيان شمول أدله حجيه الظن لأصول العقائد و إن الظن الذى هو حجه فى الأحكام الفرعيه يكون حجه فى أصول العقائد و يقوم مقام العلم بها و لما كان هذا البحث ينجر الى البحث فى مقدار متعلق الوجوب فيها لذا بحثوا عن ذلك هناك و الظاهر ان الجميع ذهب الى وجوب

التـدين بهـا و لكن بعضـهم اكتفى به و بعضـهم الى وجوب العلم بهـا مع التـدين و مع عـدم التمكن من العلم يتـدين بالواقع و لا يجب عليه تحصـيل الظن بل لا يجوز له فهو يعقد قلبه على ما هو الواقع فى المعاد الجسـمانى و مسأله القضاء و القدر و مسأله أن صفـات اللّه عين ذاته أو يعقـد قلبه على مـا جاء به محمـد (ص) فى مسأله الإمامه و بعضـهم التزم بوجوب تحصـيل الظن بها عند عـدم التمكن من تحصـيل العلم و بعضـهم التزم بكفـايه الظن المعتبر فيهـا و قيـامه مقام العلم حتى مع التمكن من العلم بها فهـذه المسـأله تكون أجنبيه عن مسائـل الاجتهـاد و التقليـد و لاـ ربط لها بها بالكليه و عليه فلا وجه للتعرض لها فى مباحث الاجتهاد و التقليد كما صدر عن بعض المحققين من المتقدمين و من المتأخرين، و ليعلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۳

ان بين التـدين و العلم بحسب الـذات التباين لأن العلم له كاشـفيه عن الواقع بخلاف التدين فإنه ليس له أدنى كاشـفيه عن الواقع كالرضاء و الحب و هو الـذى يكون موجودا فى موارد العقود و النذور و الايمان و أما بحسب الوجود و التحقق فبينهما عموم من وجه فقـد يحصـل العلم مع التـدين كمـا فى علم الأـئمه (ع) و تـدينهم بأصول الـدين و قـد يحصل العلم بـدون التـدين كالكفار العـالمين بنبـوه محمـد صـلى اللّه عليه و آله الجاحـدين لهـا و قـد يحصـل التـدين بـدون العلم كمـا فى الموارد الـتى تقوم عليها الأمارات المعتبره كما لو قامت البينه على ملكيه زيد للدار فيحصل التدين دون العلم و نحو ذلك. و أما ما ذكره

المرحوم الأصفهانی فی حاشیته من ان عقد القلب لازم دائمی للتصدیق العلمی و المعرفه و المراد من جحود الکفار لیس عدم عقد القلب مع الیقین بل عقد القلب ملازم للیقین و إنما حجودهم من جهه عنادهم و معاداتهم لرسول اللّه تحفظا علی الجاه و استکبارا علی اللّه تعالی. ففیه انک قد عرفت ان عقد القلب هو البناء علی الشی ء و هذا لا یلازم التصدیق به فان الکاذب یبنی علی خلاف ما یعتقده و یرتب الأثر علی کذبه و یعقد نفسه علیه و سیجی ء له زیاده إیضاح عند تحریر الکلام فی هذه المسأله و بیان ما هو الحق فیها.

(المسأله الثانیه) [فی جواز التقلید فی العقائد]

اشاره

هی أنه سواء قلنا بکفایه التدین فی أصول العقائد أو وجوب العلم بها أو کفایه الظن فیها فهل یکفی ذلک مطلقا سواء حصل من الدلیل علیها أو من التقلید فیها فمثلا لو بنینا علی وجوب التدین فی أصول العقائد فهل یجب أن نتدین بها عن دلیل علیها أو یکفی أن نقلد فیها و نتدین بما ذهب الیه مقلدنا فیها و هکذا لو قلنا بوجوب العلم بها فهل یجب أن یکون العلم عن دلیل علیها أو یکفی حصول العلم من التقلید فیها فان التقلید طالما أفاد العلم بالمقلد به و إذا قلنا بکفایه الظن فهل یجب الظن عن دلیل أو یکفی عن التقلید فیها و هذه

المسأله هی الاولی من مسائل علم الکلام حیث یبحث فیها عن ان الإسلام و الایمان هل یتحقق بمعرفه أصول العقائد و لو بالتقلید أم لا بد من الاجتهاد فیها و تحصیل الدلیل علیها و هی المسأله التی یبحث عنها فی مسائل الاجتهاد و التقلید.

و لا بأس بتحقيق فى الحال المسألتين:

[المسئله الاولى الأدله على وجوب التدين بالعقائد]

اشاره

(أما المسأله الأولى) فقد ذهب جماعه الى أن الواجب هو التدين و عقد القلب و التسليم الباطنى و الانقياد القلبى المستتبع للإقرار اللسانى و الذى من آثار كماله الرضا بقضاء اللّه و قدره و اجتناب نواهيه و فعل أوامره كما هو ظاهر ملا محسن الفيض فى الوافى و القمى فى قوانينه و لعله قول كل من ذهب الى كفايه الظن بأصول الدين كما هو المحكى عن جماعه منهم: المحقق الطوسى (ره) و الأردبيلى (ره) و تلميذه صاحب المدارك (ره)، و عن ظاهر الشيخ البهائى (ره) و العلامه المجلسى (ره) و غيرهم و يمكن أن يستدل له بوجوه:

(الأول) انه فعل اختيارى مقدور للإنسان بخلاف العلم و اليقين و المعرفه فإنها ليست بمقدوره للإنسان فلا يعقل التكليف بها.

(إن قلت) انه مقدور بالواسطه فإن العلم بالعقائد مقدور بواسطه القدره على تحصيل الدليل عليها. (قلنا) الدليل ليس بعله تامه لحصول القطع بها و إنما هو من قبيل المقتضى فإن النفس إذا كانت مشوبه بالأوهام و التشكيكات لم يؤثر فيها الدليل القطعى بالنتيجه و هكذا مثل نفوس الطبقات المنحطه فان الدليل لا يولد فيها القطع بالنتيجه. و يؤيد ذلك ما روى عن زراره عن الصادق (ع) قال:

ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون اللّه هو المعلم فاذا علمهم فعليهم أن يعملوا و ما روى عن صفوان قال: قلت للعبد الصالح هل فى الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفه؟ قال: لا، و إذا كانت المعرفه غير مقدوره فلا يعقل أن يتعلق بها التكليف فيكون متعلقه هو عقد القلب و إقراره إذ لا شى ء غيرهما يحتمل انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۵

متعلقه

و لكن هذا الدليل إنما يقتضى عدم وجوب العلم لمن لا يتمكن منه لا مطلقا و هذا شأن سائر الواجبات الجوانحيه و الجوارحيه.

(الثانى) من الوجوه ان اليقين المستولد من القضايا البديهيه المرتبه ترتيبا صحيحا متعسر جدا لا يحصل إلا للأوحدى من الناس فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله تعالى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. و لقوله (ص) بعثت بالحنيفيه السهله السمحه. (و الجواب) إن تحصيل اليقين بأصول الدين ليس فيه صعوبه و لا يلزم فى تحصيل اليقين ترتيب المقدمات على النهج الموجود فى علم المنطق فان العوام يحصل لهم اليقين بأشياء كثيره من دون ترتيب للمقدمات و لذا حكى عن الكثير من أهل العدل و غيرهم إنهم قالوا إن العوام و النساء من المؤمنين من أهل الجمل أى إنهم حصل لهم العلم بالأصول الدينيه بالدليل الإجمالى نعم المستضعفون الذين لا يقدرون على تحصيل اليقين حتى من الدليل الإجمالى هم ليسوا بمكلفين بذلك لعدم قدرتهم.

(إن قلت) إن الفرق بين الدليل الإجمالى و التفصيلى باطل كما حكى عن العلامه (ره) فى نهايته لأن دليل المسأله إن حصل بجميع مقدماته فهو دليل تفصيلى و إن لم يحصل بجميعها فهو لا يفيد اليقين و إن حصل بعض مقدماته و البعض الآخر بالتقليد كانت النتيجه تابعه للتقليد فقطع العامى الغير المطلع على الدليل لا بد و أن يكون تقليدا. (و جوابه) ان العامى يحصل له العلم من الدليل البسيط من دون التفات الى دفع الشبهات عنه أو عن مقدماته فهذا يسمى بالدليل الإجمالى.

(الثالث) من الوجوه هو السيره المستمره فإن أغلب المسلمين إن لم يكن كلهم ليس عندهم قطع و يقين بالعقائد الإلهيه و المعارف الدينيه و إنما

عندهم عقد القلب على ذلک فلو کان المعتبر هو الیقین و القطع لزم استحقاقهم العقاب بل لزم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۶

أن یکون الظان بأحد أصول الدین کافرا و إن کان عالما بالباقی و یترتب علی ذلک ما هو خلاف الضروره من عدم قبول شهادتهم و نحو ذلک لعدم تمکنهم من تحریر العقائد بالأدله القاطعه. و فیه ان للخصم أن یدعی وجود أدله إجمالیه عندهم إلا المستضعفین فإنهم معذورون لعدم قدرتهم علی تحصیل العلم.

(الرابع) من الوجوه هو ظهور الآیات و الأخبار فی ذلک (منها) روایه عبد العظیم بن عبد اللّه الحسنی المشهوره قال: دخلت علی علی الهادی (ع) فقال مرحبا بک یا أبا القاسم أنت ولینا حقا قال فقلت له (ع) یا ابن رسول اللّه (ص) إنی أرید أن أعرض علیک دینی فإن کان مرضیا ثبت علیه حتی القی اللّه عز و جل فقال (ع): هاتها یا أبا القاسم، فقلت: إنی أقول ان اللّه تعالی واحد لیس کمثله شی ء خارج من الحدین حد الأبطال «۱» و حد التشبیه و هو انه لیس بجسم و لا صوره و لا عرض و لا جوهر بل هو مجسم الأجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجوهر و رب کل شی ء و مالکه و جاعله و محدثه و إن محمدا (ص) عبده و رسوله خاتم النبیین فلا نبی بعده الی یوم القیامه. و أقول ان الامام و الخلیفه و ولی الأمر من بعده أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب ثمَّ الحسن ثمَّ الحسین ثمَّ علی بن الحسین ثمَّ محمد بن علی ثمَّ جعفر بن محمد ثمَّ موسی بن جعفر ثمَّ علی بن موسی ثمَّ

محمـد بن على ثمَّ أنت يا مولاى فقال (ع): و من بعدى الحسن ابنى فكيف للناس بالخلف من بعده؟ قال: و قلت: و كيف ذلك يا مولاى قال (ع) لأنه لا يرى شخصه و لا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملأ الأرض قسطا و عدلا كما ملئت جورا و ظلما. قال: فقلت: أقررت. و أقول ان

---

(۱) المراد بحد الأبطال هو عدم إثبات الوجود و الصفات الجماليه و الجلاليه الفعليه و الإضافيه، و المراد بحد التشبيه هو إثبات الاشتراک مع الممکنات فی حقیقه الصفات و عوارض الممکنات.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۷

ولیهم ولی اللّه، و عدوهم عدو اللّه، و طاعتهم طاعه اللّه، و معصیتهم معصیه اللّه.

و أقول ان المعراج حق و المسأله فی القبر حق و ان الجنه حق و النار حق و الصراط حق و المیزان حق و إن الساعه آتیه لا ریب فیها و إن اللّه یبعث من فی القبور.

و أقول ان الفرائض الواجبه بعد الولایه الصلاه و الزکاه و الصوم و الحج و الجهاد و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر. فقال (ع): یا أبا القاسم هذا و اللّه دین اللّه الذی ارتضاه لعباده فاثبت علیه ثبتک اللّه بالقول الثابت فی الحیاه الدنیا و الآخره انتهت عباره هذا الحدیث الشریف و إنما نقلناه بطوله لاشتماله علی أصول الشیعه و جل عقائدهم و لذا قال (ع): هذا دین اللّه الذی ارتضاه. نعم لم یذکر فیه عقیده العدل و إن اللّه عادل و لعله یظهر من قوله رب کل شی ء و محدثه باعتبار ان الظلم من شأن غیر القادر و وجه الاستدلال به ان الراوی کان یقول:

«أقول و أقررت» و هو

ظاهر فی تدین القلب و عقده و إقراره المستتبع للإقرار باللسان و الاعتراف بذلک و لو کان المطلوب بالذات هو القطع و الجزم لکان اللازم علی الراوی أن یقول إنی أقطع أو أجزم أو أعلم أو أیقن و نحو ذلک. (و منها) الأخبار الداله علی اکتفاء الرسول الأعظم بالإقرار بالشهادتین بل فی سائر العصور کانوا علماء الدین یکتفون بالإقرار القلبی المستتبع للإقرار اللسانی بالشهادتین، و کم یهودی و نصرانی بمجرد اعترافه بهما اعترافا یکون فیه أماریه علی الاعتراف القلبی یکون موجبا لإسلامه (و جوابه) أن الدلیل الإجمالی موجود لدیهم علی وجود الخالق و المعجزات علی النبوه مشاهده لدیهم کالقرآن الشریف (و منها) قوله تعالی فی سوره الحجرات آیه ۱۴ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لٰکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمَانُ فِی قُلُوبِکُمْ. و قول الصادق علیه السلام للشامی بعد أن أقام له الدلیل و حصل له الیقین: بل آمنت باللّه الساعه ان الإسلام قبل الایمان و علیه یتوارثون و یتناکحون و الایمان علیه یثابون.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۸۸

(و منها) ما فی روایه علی بن إبراهیم بسنده عن أبی عبد اللّه (ع) بعد ما ذکر الامام (ع) ان من قال لشی ء صنعه اللّه تعالی أو النبی (ص) هلا صنع خلاف ذلک أو ذکر ذلک فی قلبه یکون بذلک مشرکا ثمَّ قال (ع): فعلیکم بالتسلیم و لا یخفی ان هذه الروایه تصلح تأییدا للمطلب. (و منها) قوله تعالی فی سوره آل عمران آیه ۸۱ وَ إِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِیثَاقَ النَّبِیِّینَ لَمَا آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَ حِکْمَهٍ ثُمَّ جَاءَکُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ، قال: أقررتم و أخذتم

على ذلكم إصرى قالوا: أقررنا. قال: فاشهدوا و أنا معكم من الشاهدين». و وجه الاستدلال ان المطلوب كان هو الإقرار و أخذ العهد على ذلك. (و منها) قوله تعالى حكايه عن إبراهيم (ع) أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى‌ وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي فإنه يدل على أن الجزم و اليقين غير معتبر فى الايمان و إلا لم أخبر (ع) عن نفسه بالايمان بقوله بَلى‌ مع ان قوله وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي يدل على انه لم يكن مطمئنا فلم يكن جازما إلا اللهم انه يقال ان المراد بالاطمئنان زياده اليقين كقوله (ع) لو انكشف لى الواقع لما ازددت يقينا. (و منها) قوله تعالى وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ فإنه لو كان الايمان يستدعى اليقين لما كانوا مشركين حال ايمانهم. و فيه ما لا يخفى فإن الآيه ظاهره فى أيمانهم باللّه تعالى و لكنهم لم يوحدوا اللّه تعالى. (و منها) ما روى عن محمد بن مسلم قال: كنت عند أبى عبد اللّه (ع) جالسا عن يساره و زراره عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال يا أبا عبد اللّه ما تقول فيمن شك فى اللّه فقال كافر يا أبا محمد قال: فشك فى رسول اللّه فقال كافر ثمَّ التفت الى زراره فقال إنما يكفر إذا جحد. (و منها) ما فى روايه محمد بن سالم عن ابى جعفر (ع) إن اللّه عز و جل بعث محمدا (ص) و هو بمكه عشر سنين فلم يمت بمكه فى تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا اللّه و ان محمّدا رسول اللّه إلا أدخله اللّه الجنه بإقراره و هو ايمان التصديق

و ليعلم ان ما فى هذا الحديث مخالف للمشهور من ان الرسول كان فى مكه بعد البعثه ثلاث عشر سنه. و لعله مبنى على ما يظهر من الأخبار انه لما نزل قوله تعالى وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ و كان أول بعثته (ص) دعى رسول اللّه (ص) بنى عبد المطلب و طلب منهم بيعته و الايمان به فلم يؤمن به إلا على (ع) و خديجه عليها السلام ثمَّ جعفر (ره) و بعد ذلك بثلاث سنين نزل فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فالمشهور لم يعدّوا تلك الثلاث من السنين من أيام البعثه لأنها لم تكن بعثه عامه مؤكده (و منها) ما فى فقه الرضا (ع) ان المعرفه التصديق و التسليم. (و منها) ما فى الكافى بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبى الحسن (ع) قال: سألته عن أدنى المعرفه فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره و لا شبيه له و لا نظير و انه قديم مثبت موجود غير فقيد و أنه ليس كمثله شى ء و لعل هذا الخبر يستفاد منه ان الإقرار يطلق عليه المعرفه فتكون الأخبار الداله على اعتبار المعرفه لا تنافى الأخبار التى تدل على اعتبار التدين فقط. و لكن سيجى ء إنشاء اللّه من الأخبار ما يقتضى مغايره المعرفه للتدين. (و منها) ما فى الكافى بسنده الى أبى جعفر (ع) ثمَّ بعث اللّه النبيين فدعوهم إلى الإقرار باللّه تعالى و هو قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ. ثمَّ دعوهم إلى الإقرار بالنبيين فأقر بعضهم و أنكر بعضهم ثمَّ دعوهم الى ولايتنا فأقر بها (و اللّه) من أحب، و أنكرها من أبغض، فلو كانت المعرفه و اليقين مطلوبه بالذات لكانت الدعوه

إليهـا. (و منهـا) مـا فى روايـه على بـن إبراهيـم بسـنده عن عبـد الرحيم القصـير. الايمـان إقرار باللسـان و عقـد فى القلب و عمل بالأركـان. فـإن الظاهر من عقـد القلب هو التـدين و البناء على ذلك. (و منها) ما فى الكافى عن عـده من الأصـحاب بسـنده عن الحسن ابن هـارون قـال: قـال لى أبو عبـد اللّه (ع) إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا قال: يسأل السـمع عما سمع و البصر عما نظر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۰

اليه و الفؤاد عمـا عقـد عليه، و لو كـانت المعرفه مطلوبه لقـال عمـا عرفه. و يرشـد الى ذلـك ان معظم احتجاجـات الأـئمه (ع) و أصـحابهم و جـل الآيـات إقنـاعيه لاـ برهانيه الا ترى الى الاسـتدلال الامام الرضا (ع) على الوحـدانيه بأنه لو كان لربك شـريك لأتتك رسـله و لرأيت آثار ملكه و سـلطانه. نعم سـيجى ء إنشاء اللّه تعالى ان التدين بالعقائد الدينيه يجب أن يكون عن دليل لا عن تقليـد نظير من يتـدين بشـى ء تـدينا مسـتتبعا لآثاره عن حجه شـرعيه كالشـهاده و الشـياع و خبر الواحـد و اليـد و نحو ذلك كالتـدين بأن هذه الدار لزيد و يرتب عليه آثار ملكيته لها و هذا القبر للشـخص الفلانى و يرتب عليه آثار دفنه فيه المسـتند للبينه أو الشـياع و لعـل المعرفه التى ادعى الإجمـاع على وجوبهـا فى أصول الـدين و دلت عليها بعض الأخبار كما سـيجى ء إنشاء اللّه التعرض لهـا إنمـا يراد منها هـذا التـدين و بهـذا ظهر انه لا وجه للقول باعتبار الظن عنـد عـدم التمكن من العلم لأن المطلوب هو التدين عن دليل و لو كان إقناعيا سواء حصل العلم

أم الظن و لو سلمنا ان المطلوب هو العلم فلا دليل على اعتبار الظن عند فقد العلم مضافا الى الآيات الناهيه عنه الأدله على وجوب اليقين بأصول الدين و ذهب آخرون الى وجوب معرفه أصول الدين و المراد بالوجوب هو استحقاق الثواب عليها و العقاب على تركها و إن كان الوجوب بهذا المعنى لا يطلق على أفعال اللّه و إنما يطلق عليها بمعنى اللزوم كقولهم اللطف واجب على اللّه بمعنى انه لازم عليه و المراد بالمعرفه هو اليقين و الاعتقاد بها بحيث لو سئل عن شى ء منها أجاب عنه و ان لم يقدر على التعبير عنها بعبارات أهل الفن و الاصطلاح و لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفه فى انه عقلى أو سمعى فالاماميه و المعتزله على الأول و الأشعريه على الثانى و لكن الظاهر انه لم يذهب أحد إلى وجوب اليقين بها فقط من دون التدين بها بل لا بد من اليقين بها مع التدين بها

[الأدله النقليه على وجوب اليقين بالعقائد الدينيه]

اشاره

و الذى استدل به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۱

على وجوب المعرفه لأصول الدين أو يمكن الاستدلال به من النقل أمور:

(أحدها) روايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع) ان أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه اللّه تبارك و تعالى نفسه فيقر له بالطاعه و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعه و يعرفه امامه و حجته فى أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعه فقلت: يا أمير المؤمنين و إن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم.

فإنها ظاهره فى لزوم المعرفه فى الايمان و لكن يمكن المناقشه فيها بأن المعرفه هو الإدراك مطلقا اما انه على سبيل الجزم فلا فالإنسان إذا أدرك

بأن هـذا نبيه و أقر له بـذلك و أطاعه كفاه ذلك و يؤيـد ذلك ما تقدم فى روايه محمد بن سالم ص ۸۸ ما يدل على ان الإقرار هو الايمان التصـديقى كما انه يمكن أن يقال بأن ظاهر الروايه ان المعرفه مقـدمه للإقرار فإذا أقر الإنسان بدونها كان ذلك كافيا له.

(ثانيها) روايه إسـماعيل قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الـدين الـذى لا يسع العباد جهله؟ فقال: الدين واسع و إن الخوارج لضـيقوا على أنفسهم فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بدينى الذى أنا عليه؟ فقال: بلى. قلت:

أشـهد أن لا إله إلا اللّه، و أن محمـدا عبـده و رسوله و الإقرار بما جاء به من عنـد اللّه و أتولاكم و أبرأ من عـدوكم و من ركب رقابكم و تأمر عليكم و ظلمكم حقكم.

فقال: ما جهلت شـيئا؟ فقال: هو و اللّه الـذى نحن عليه. قلت: فهل يسـلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا إلا المستضـعفين. قلت: من هم؟

قـال: نسـاؤكم و أولاـدكم. قـال: امرأتى أم أيمن فإنى أشـهد أنها من أهل الجنه و ما كانت تعرف ما أنتم عليه. فان جواب الامام (ع) باسـتثناء المستضعفين بعد سؤال الراوى عن سلامه من لا يعرف هذا الأمر يدل على لزوم المعرفه على غير المستضعفين و هو المطلوب لأن المستضعفين ساقط عنهم التكليف بالمعرفه لعدم قدرتهم على ذلك و لكن الظاهر ان المراد بالمعرفه أعم

من التدين لأن الراوى أطلقها على الإقرار بما جاء به من عند اللّه و على التولى و التبرى و هذا من لوازم التدين.

(ثالثها) ما روى عن صحيفه الرضا (ع) إن أول ما افترض اللّه على عباده و أوجب

على خلقه معرفه الوحدانيه. و ما روى عن الرضا (ع) فى بعض خطبه أول عباده اللّه معرفته. و ما فى بعض خطب أمير المؤمنين (ع) أول الدين معرفته. و بضميمه عدم القول بالفصل بين معرفه اللّه و وحدانيته و بين باقى أصول الدين يتم المطلوب و هو وجوب معرفه أصول الدين بأجمعها.

(رابعها) قوله تعالى فى سوره الحجرات آيه ١۵ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. فان قوله تعالى ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا دليل على اعتبار اليقين بذلك فى الايمان و إلا فالظن و الشك يكون معه الارتياب لا سيما بملاحظه قوله تعالى هُمُ الصَّادِقُونَ فان الظاهر ان المراد به الصدق فى دعواهم الايمان فتدل الآيه الشريفه على اعتبار عدم الارتياب فى حقيقه الايمان و يتم المطلوب بضميمه عدم القول بالفصل و لكن يمكن أن يقال إن الجهاد ليس داخلا فى الايمان فالمراد بالمؤمنين هم المؤمنون الكاملون فليست الآيه فى مقام بيان حقيقه الإيمان.

(خامسها) دعوى الإجماع على وجوب المعرفه من شارح التجريد الجديد و من الشهيد (ره) فى رساله الايمان حيث قال فيها أطبق العلماء على وجوب معرفه اللّه تعالى بالنظر و إنها لا تحصل بالتقليد. و فيه انه لعل الإجماع مستند الى توهم دلاله الآيات و الروايات على ذلك هذا مع وجود المخالفين فى ذلك كما تقدم ص ٨۴.

(سادسها) قوله تعالى خطابا للنبى (ص) «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّهُ» فيجب على الأمه أيضا لوجوب التأسى به (ص) المستفاد من قوله تعالى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٣

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللّهُ و بالاجماع على عدم

القول بالفصل بين التوحيد و غيره من أصول الدين يتم المطلوب.

(سابعها) قوله تعالى وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَهِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. حيث دلت على حصر الفلاح بأهل اليقين بالآخره و لازمها عدم فلاح غيرهم و بضميمه عدم الفصل يتم المطلوب.

(ثامنها) ما روى فى الكافى عن الصادق (ع) انه قال: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال إياك أن تفتى برأيك و تدين بما لا تعلم. فإنها دلت على أن التدين الذى هو المطلوب فى أصول الدين لا بد و أن يكون بشى ء يعلمه.

(تاسعها) ما دل على حرمه الظن و الشك فى أصول الدين بنحو العموم و الخصوص فإنه لازمه وجوب اليقين بها، أما ما دل على حرمه الظن فقوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً. و قوله تعالى إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَ مَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ. و إن شئت قلت ان هذه الآيات قد اشتركت فى التوبيخ على الظن فلو كان الظن كاف لما وبخ عليه.

و أما ما دل على حرمه الشك فهو الذى دل على حرمه الظن لأنه يفهم منه بطريق الأولويه حرمه الشك. مضافا الى ما روى عن العبد الصالح (ع) ان الحسين ابن الحكيم كتب اليه يخبره بأنه شاك؟ فقال (ع) فى جمله جوابه: إن الشاك لا خير فيه. و قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ.

فقد روى عن أبى عبد اللّه ان المراد بالظلم هو الشك. و قوله تعالى إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا. و فى المحكى عن وصيه المفضل قال: سمعت

أبـا عبـد اللّه (ع) يقول من شـك أو ظن فأقام على أحـدهما أحبط اللّه عمله إن حجه اللّه هى الحجه الواضـحه. و فى خطبه لأمير المؤمنين (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۴

لا ترتابوا فتشكوا، و لا تشكوا فتكفروا.

[المراد بالشک هو التردد فى الظاهر]

و يمكن أن يقال إن الظاهر أن المراد بالشک هو التردد فى الظاهر لا فى الباطن بقرينه ترتيبه على الريب و بقرينه ما فى صـحيحه محمد بن مسـلم ان أبا بصير سأل أبا عبد اللّه (ع) عمن شك فى اللّه و رسوله؟ فقال الامام (ع): إنه كافر ثمَّ التفت (ع) فقال: انما يكفر إذا جحد. و ما فى روايه الكافى عن أبى جعفر (ع) قال: لا ينفع مع الشك و الجحود عمل، فان عطف الجحود على الشك يشعر بذلك. و ما فى الوسائل عن الكافى و محاسن البرقى عن زراره عن أبى عبد اللّه لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا، ألا ترى ان الشـخص إذا فرض انه بعد النظر و الاستدلال لم يحصل له اليقين و لكنه تدين بالمؤدى لا يحكم بكفره و لا باستحقاقه العقاب بواسطه أمر لم يحصّله بحسب مقدوره و هل حاله إلا حال المستضعف.

(عاشرها) ما فى الكافى بسنده الصحيح عن عيسى بن السرى قال:

قلت لأبى عبد اللّه أخبرنى بدعائم الإسـلام التى لا يسع أحد التقصـير عن معرفه شى ء منها، و التى من قصر عن معرفه شى ء منها فسد عليه دينه و لم يقبل اللّه منه عمله فقال (ع): شهاده أن لا إله إلا اللّه، و الايمان بأن محمدا رسول اللّه و الإقرار بما جاء به من عند اللّه و حق فى الأموال الزكاه. و الولايه

التی أمر اللّه تعالی بها ولایه آل محمد.

(الحادی عشر) ما فی روایه علی بن إبراهیم بسنده عن أبی عمرو الزبیری عن أبی عبد اللّه و أما ما فرض اللّه علی القلب من الایمان فالإقرار و المعرفه و العقد و الرضا و التسلیم بأن لا إله إلا اللّه وحده لا شریک له إلها واحدا أحدا لم یتخذ صاحبه و لا ولدا و ان محمدا عبده و رسوله و الإقرار بما جاء من عند اللّه من نبی أو کتاب فذلک ما فرض اللّه علی القلب من الإقرار و المعرفه و هو عمله، و لکن یمکن أن یقال ان المراد بها معنی واحد و هو التدین و یکون المعطوفات علی الإقرار

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۵

عطفها عطف تفسیر و یؤید ذلک ما فی آخر الجمله من عطف المعرفه علی الإقرار و اعاده الضمیر المفرد إلیهما فإنه یقتضی أن یکون المراد بهما شیئا واحدا و هو العمل لا المعرفه لأنها من قبیل التصور و لیست بعمل للقلب.

(الثانی عشر) ما فی روایه الکافی عن بعض الأصحاب بسنده عن العالم (ع) فأما ما فرض علی القلب من الایمان فالإقرار و المعرفه و التصدیق و التسلیم و العقد و الرضا بأن لا إله إلا اللّه وحده لا شریک له أحدا صمدا لم یتخذ صاحبه و لا ولدا و ان محمدا (ص) عبده و رسوله.

(الثالث عشر) ما عن علی بن إبراهیم بسنده عن السکونی عن أبی عبد اللّه قال: ثلاثه علامات المؤمن العلم باللّه و من یحب و من یکره، فقد عد العلم باللّه من علامات الایمان، و لکن یظهر من هذا الحدیث ان المراد بالعلامه هی التی تستلزم

الشـی ء و لا یلزمها الشـی ء فإن العلم باللّه و العلم بمن یحبه اللّه و یکرهه اللّه قـد تنفک عن بعض المؤمنین: نعم قد یشـکل علیه بأن بعض الجاحدین یعلمون بذلک إلا اللهم إذا فسرنا العلم بالتسلیم القلبی.

(الرابع عشر) ما فی روایه یونس بسنده عن أبی عبد اللّه قال: سمعته یقول أمر الناس بمعرفتنا و الرد علینا و التسلیم لنا. و دعوی ان التسلیم عطف تفسیر علی ما قبله. (فاسده) لأنه خلاف الظاهر.

(الخـامس عشـر) ما فی روایه محمـد بن یحیی بسـنده عن أبی جعفر (ع) فی قوله تعالی وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللّٰهِ. قال (ع): قوم کانوا مشـرکین فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشـباههما من المؤمنین ثمَّ إنهم دخلوا فی الإسـلام فوحدوا اللّه و ترکوا الشـرک و لم یعرفوا الایمان بقلوبهم فیکونوا من المؤمنین فتجب لهم الجنه و لم یکونوا علی جحودهم فیکفروا فتجب لهم النار.

و یمکن أن یکون المراد بأنهم لم یعرفوا الایمان فی قلوبهم هو أنهم لم یکن لهم

تسلیم قلبی و عقد قلبی علیه فلا تدل الروایه علی لزوم المعرفه بمعنی الیقین.

(السادس عشـر) ما رواه محمد بن یحیی بسـنده عن أبی جعفر (ع) قال الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ قوم وحدوا اللّه و خلعوا عباده من دون اللّه و لم تـدخل المعرفه قلـوبهم و کـان رسول اللّه (ص) یتـألفهم و یعرفهم لکیمـا یعرفوا و یعلمهم. و وجه الـدلاله أن المعرفه لو لم تکن واجبه لما صنع ذلک رسول اللّه (ص) معهم ذلک و یمکن أن یقال إن ذلک إنما یقتضی مطلوبیتها لا وجوبها.

(السابع عشر) ما رواه فی الکافی عن عده من الأصحاب بسندهم المرفوع الی أبی عبد

اللّه (ع) فإنه (ع) قال فيه و إيمان فى يقين، و لكن المتأمل فى الروايه يجدها ناظره لأعلى درجات الايمان حيث فيها وصف المؤمن بأشياء قل أن توجد عند أحد من الناس إلا عند الأئمه الأطهار أو أصحابهم الخلص الأبرار.

(الثامن عشر) ما فى عيون أخبار الرضا للصدوق بعده طرق الأيمان معرفه بالقلب، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان.

(التاسع عشر) ما فى وصيه المفضل قال: سمعت أبا عبد اللّه يقول:

من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط اللّه عمله إن حجه اللّه هى الحجه الواضحه و فيه ان الظاهر منه الإقامه على الشك و الظن و عدم إعمال النظر و الفكر و عدم ملاحظه الحجج. هذا غايه ما أمكننا بهذه العجاله أن نجمع ما يتيسر لنا من الاخبار و الآيات الداله على وجوب المعرفه و لكن يمكن المناقشه فيها بأن الذى يظهر من بعض الاخبار الأخر أن المراد بالمعرفه فيها هو التسليم القلبى المستتبع لآثاره الذى هو التدين القلبى، و الإقرار القلبى، و الاعتراف القلبى، و الرضا القلبى، و العقد القلبى، الذى هو أمر اختيارى للإنسان غير العلم و المعرفه ألاـ ترى أنه بالبينه الشرعيه أو بالشياع أو نحو ذلك يحصل هذا الإقرار القلبى فى الموضوعات و هكذا بخبر الواحد الجامع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۷

لشرائط الحجيه يحصل الإقرار القلبى.

[الأخبار الداله على ان المراد بالمعرفه هو التدين]

(فمن تلك الأخبار) ما رواه فى الكافى عن أبى على الأشعرى بسنده عن جابر قال: قال لى أبو عبد اللّه: يا أخا جعف إن الايمان أفضل من الإسلام و إن اليقين أفضل من الايمان، و ما من شى ء أعز من اليقين. فهذه الروايه دلت على أن اليقين خارج عن حقيقه الإسلام و

الایمان و انهما یوجدان بدونه.

(و منها) ما فی الکافی عن عده من الأصحاب بسندهم عن الوشاء عن أبی الحسن علیه السلام قال: سمعته یقول الایمان فوق الإسلام بدرجه، و التقوی فوق الایمان بدرجه، و الیقین فوق التقوی بدرجه و ما قسم للناس شی ء أقل من الیقین.

و مثلها روایه محمد بن یحیی بسنده عن الرضا (ع). (و منها) ما فی الکافی عن عده من الأصحاب بسندهم عن أبی بصیر قال: قال لی أبو عبد اللّه (ع):

یا أبا محمد الإسلام درجه؟ قال: قلت: نعم. قال (ع): و الایمان علی الإسلام درجه. قال: قلت: نعم. قال (ع): و التقوی علی الإیمان درجه. قال: قلت: نعم. قال (ع): و الیقین علی التقوی درجه. قال:

قلت: نعم. قال (ع): فما أوتی الناس أقل من الیقین و إنما تمسکتم بأدنی الإسلام فإیاکم أن ینفلت من أیدیکم. فهذه الروایه دلت علی عدم اعتبار المعرفه بمعنی الیقین و الجزم فی الإسلام و الایمان. و مثلها روایه علی بن إبراهیم بسنده عن الرضا (ع) إلا أنه فیها. قال: قلت فأی شی ء الیقین؟ قال (ع):

التوکل علی اللّه، و التسلیم للّه، و الرضا بقضاء اللّه، و التفویض الی اللّه.

قلت: فما تفسیر ذلک؟ قال (ع): هکذا. قال أبو جعفر (ع)، و من المعلوم أن الیقین الذی هو أعلی درجه من الایمان لیس یقین الجاحدین الذین أشار لهم اللّه فی کتابه المجید بقوله تعالی جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَیْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ و إنما هو الیقین مع التسلیم لما تقدم من أنه لم یقل أحد باعتبار الیقین فقط فی الایمان أو الإسلام

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۸

و إنما هو مع التسلیم و التدین. (و منها) ما رواه علی

بن إبراهيم بسنده عن على بن الحسين (ع) قال: الزهد عشره أجزاء أعلى درجه الزهد، أدنى درجه الورع. و أعلى درجه الورع، أدنى درجه اليقين. و أعلى درجه اليقين، أدنى درجه الرضا. فإنها تدل على أن اليقين لا يعتبر فى الزهد الذى هو أعلى درجه من الايمان و الإسلام. (و منها) ما فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن هاشم صاحب البريد عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال لهاشم: ما تقول فى خدمكم و نسائكم و أهل الطريق و أهل المياه و أهل اليمن و تعلقهم بالكعبه أ ليس يشهدون أن لا إله إلا اللّه و أن محمدا رسول اللّه و يصلون و يصومون و يحجون. قلت:

بلى. قال (ع): فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال (ع): فما تقول فيهم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. قال (ع): سبحان اللّه هذا قول الخوارج ثمَّ قال (ع) أما انه شر عليكم أن تقولوا بشى ء ما لم تسمعوه منا، و لكن يحتمل أن المراد بهذا الأمر هو أمر الإمامه لا معرفه اللّه تعالى و إن محمدا رسول اللّه (ص).

(إن قلت) إن قوله (ع) هذا قول الخوارج يدل على أن المراد هو معرفه الوحدانيه و الرساله لأن الخوارج لا يقولون بإمامه الأئمه (ع).

(قلنا) المشار اليه هو القول بكفر هؤلاء المذكورين فان الخوارج عندهم المسلمون كفار يجب محاربتهم. (و منها) ما فى عيون أخبار الرضا (ع) للصدوق (ره) عن محمد بن الحسن بسنده عن أبى الصلت الهروى قال:

سألت الرضا (ع) عن الايمان فقال: الايمان عقد بالقلب، و لفظ باللسان، و عمل بالجوارح. (و منها) ما فى روايه سفيان بن السمط المرويه فى الكافى قال: سأل رجل

أبا عبد اللّه عن الإسلام و الايمان فلم يجبه، فسأله ما الفرق بينهما؟ فقال: الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهاده أن لا إله إلا اللّه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۹۹

و أن محمدا رسول اللّه (ص)، و إقام الصلاه، و إيتاء الزكاه، و حج البيت، و صيام شهر رمضان فهذا الإسلام، و الايمان معرفه هذا الأمر فإن أقر بها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلما ضالا. (و منها) ما فى روايه محمد بن يحيى بسنده عن سماعه عن أبى عبد اللّه (ع) فى وصف الإسلام و الايمان انه قال (ع): شهاده أن لا إله إلا اللّه و التصديق برسول اللّه (ص) به حقنت الدماء و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعه الناس، و الايمان الهدى و ما يثبت فى القلوب من صفه الإسلام و ما ظهر من العمل به. و توهم أن قوله ما يثبت فى القلوب يدل على اعتبار اليقين فيه فاسد لا وجه له لأن التدين و التسليم إذا كان عن دليل يكون ثابتا فى القلب و لو سلمنا ظهوره فى ذلك فحاله حال الأخبار التى دلت على اعتبار اليقين فى الايمان و جوابه جوابها.

(و منها) روايه على بسنده عن فضيل بن يسار إن أبا عبد اللّه قال: الايمان ما وقر القلوب، و الإسلام ما عليه المناكح و المواريث و حقن الدماء. و نظير ذلك ما رواه فى الكافى عن عده من الأصحاب بسندهم عن حمران بن أعين عن أبى جعفر (ع) قال: سمعته يقول: الايمان ما استقر فى القلب و أفضى به الى اللّه عز و جل و صدقه العمل بالطاعه و التسليم لأمره،

و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء، و عليه جرت المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا الى الايمان هذا هو الدليل السمعى و ما فيه على وجوب المعرفه.

و أما الدليل العقلى عليها فقد استدل:

(أولا) [الدليل العقلى الأول على وجوب المعرفه للعقائد]

بأنه لو لا أن يحكم العقل بوجوب المعرفه لأصول الدين فالأدله السمعيه كتابا و سنه لا تجدى نفعا لعدم تماميه الاستدلال بها للجاهل بأصول الدين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٠

لأن دليليتهما فرع و الاعتقاد بهما، الاعتقاد بهما فرع المعرفه لأصول الدين و فيه ان الأدله السمعيه تجدى نفعا مع التدين بأصول الدين فهذا الدليل إنما يثبت أن الوجوب عقلى لا أن الوجوب متعلق بالمعرفه أو التدين. مضافا الى أنه إنما يتم بالنسبه إلى وجود الواجب و نفى الكذب عنه و رساله الرسل فإنه من المعلوم إنه إذا ثبت ذلك أمكن الاستدلال بالأدله السمعيه من الكتاب و السنه على التوحيد و صفات النبى (ص) و الأئمه و المعاد فهذا الدليل إنما يثبت الوجوب العقلى لأحد الأمرين المعرفه أو التدين و لخصوص وجوب الواجب و نفى الكذب عنه و رساله الرسول مضافا إلى ان هذا الدليل إنما يكون ردا على المتشرعين المنكرين للوجوب العقلى أما الالحاديون الغير المتشرعين فلا يصلح لإثبات الوجوب العقلى عليهم.

[الدليل العقلى الثانى على وجوب المعرفه للعقائد]

و قد (استدل ثانيا) على وجوب المعرفه لأصول الدين عقلا بأن من كمل عقله إذا رجع لنفسه يرى عليها نعما ظاهره و باطنه و يعلم بداهه انه لم يوجدها و لا هى وجدت بنفسها فلا بد من منعم عليه قد أوجدها و قد فطر اللّه عباده على حسن مقابله المنعم بالشكر و قبح ضده فيكون شكر المنعم واجبا و لا ريب أن شكر المنعم لا يكون بدون معرفته فتكون معرفه المنعم واجبه عقلا و هذا الدليل يرجع الى قاعده التحسين و التقبيح العقليين. و قد أورد عليه:

(أولا) إن الوجوب ما تضمن ثوابا و الثواب أمر أخروى فكيف يستقل به

العقل قبل معرفه المنعم و معرفه جعله للثواب و العقاب. و جوابه ان الوجوب هنا عقلى بمعنى الإلزام نظير ما يقال ان اللطف واجب على اللّه تعالى و ليس يتضمن ثوابا فإن الذى يتضمن هو الوجوب الشرعى.

(و ثانيا) أن قاعده قبح العقاب بلا بيان تقتضى رفع وجوب الشكر الذى يبتنى عليه وجوب المعرفه لأنه لا بيان من الشارع عليه. و جوابه ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۱

الفطره المذكوره و حكم العقل بمقابله الإحسان بالشكر هو نعم البيان و بعباره أخرى أن حكم العقل بوجوب الشكر و المعرفه لا يرفعه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لأن حكم العقل أحسن بيان نظير الشبهه قبل الفحص و إن شئت قلت إن العقل إنما يحكم بقبح العقاب بلا بيان حيث يعلم ان هناك مبين و انه لا يصدر منه القبح فعند ذا يكون حكم العقل بقبح العقاب مؤمن للعبد و الفرض أن العبد لم يحرز وجود المبين و لم يعلم انه لم يصدر منه القبيح: و عليه فلا وجه لما ينسب للمرحوم آغا ضياء العراقى من ورود هذه القاعده على حكم العقل بوجوب شكر المنعم و وجوب المعرفه.

(و ثالثا) إنا لا نسلم توقف الشكر على المعرفه المطلوب إثبات وجوبها بل يكفى فيه معرفه المنعم أى كان من دون تعيينه بأنه خالق الكون و واجب الوجود و هذه المعرفه بديهيه فهو يشكر المنعم بما هو منعم على سبيل الاجمال. (و جوابه) ان الشكر متقوم بالتعظيم و الإجلال للمشكور و التعظيم و الإجلال لكل شى ء بحسبه فاذا لم يعرف المنعم بخصوصه لم يحرز أن الشكر قد وقع على قدر منزلته و جلاله قدره. (و إن شئت

قلت) إن العقل حاكم بالشكر له بعينه لا بوجه عام فان الشخص إذا شكره شخص بوجه عام لم ير الشكر لشخصه و ذاته و إنما الشكر للجهه النوعيه.

(و رابعا) إن المعرفه مطلوبه بالذات لا من باب المقدمه للشكر و الدليل المذكور يثبت ان وجوبها مقدمی. (و جوابه) إنها شرعا كذلك مطلوبه بالذات لتوقف سائر الأمور عليها و لكن لا نسلم أنها عقلا مطلوبه بالذات بل لأجل شی ء آخر، مضافا الی أن المعرفه هی نفسها تكون شكرا للواجب فان الشكر العملی له هو معرفته و عبادته.

(و خامسا) إن هذا يختص بخصوص معرفه الواجب دون باقی أصول الدين

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۲

كما هو المطلوب. و التحقيق أن يقال إن هذا الدليل إنما يدل علی وجوب الفحص و البحث و النظر فی وجود المنعم فإن أدی النظر اليه وجب التدين به و شكره و إلا فيكون العبد معذورا لان وجوب المعرفه و اليقين كما عرفت ليسا تحت اختيار الإنسان فإنه قد يحصل للإنسان الدليل التام و لا يحصل له اليقين بذلك.

[الدليل العقلی الثالث علی وجوب المعرفه للعقائد]

(و استدل ثالثا) علی وجوب المعرفه عقلا إن الإنسان إذا كمل عقله و رأی ما عليه من النعم الظاهره و الباطنه فلا أقل من احتمال وجود منعم. له رضی و سخط و يحتمل بتركك شكره أن يسخط عليه فيحكم العقل بوجوب شكره لاحتمال الضرر بتركه و دفع الضرر المحتمل واجب عقلا- فيجب شكره، و شكره موقوف علی معرفته فتجب معرفته. (و إن شئت قلت) يحتمل وجود منعم يحتمل فی حقه انه لو ترك معرفته و معرفه شؤونه من صفاته و رسله و نحو ذلك لأضره و دفع الضرر المحتمل واجب خصوصا الأخروی

منه فان ذلک أمر فطری قد جبلت علیه النفوس بصرف طباعها حتی الحیوانات منها فان خوف الضرر یکون زاجرا و ناهیا لها عن العمل و إذا وجب دفع الضرر المحتمل وجبت المعرفه. و هذا الدلیل مبنی علی قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

(و قد أورد علیه أولا) بأن المعرفه متوقفه علی النظر، و النظر یحتمل وقوع الخطأ فیه فیستحق العقاب بمعرفته خلاف الواقع فیحتمل فیه الضرر فیجب ترکه و لازم ذلک عدم وجوب المعرفه لحرمه مقدمتها. (و جوابه) انه لا یحتمل العقاب و الضرر لو وقع الخطأ فی النظر إذا لم یقصر فیه کما هو الفرض لأنه یکون معذورا و ألا یلزم التکلیف بما لا یطاق فالعقل یعذره.

(و ثانیا) إن الشکر غیر واجب لأنه یحتمل حرمته لاحتمال انه لا یقع لائقا بحال المنعم فیحتمل الضرر فیه. (و جوابه) انه بعد بذل الجهد فی تحصیل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۳

المعرفه یکون معذورا فیما لو وقع غیر لائق بحاله بل أمر مستحسن منه إذا کان هو مقتضی عقله و تفکیره. و یرد أیضا ما أوردناه علی الدلیل المتقدم و الجواب الجواب ما عدی الإیراد الخامس.

(و ثالثا) إن العقل حاکم بعدم وجوب شکر المنعم لأن وجوبه إن کان لا لفائده فهو عبث غیر جائز عقلا، و إن کان لفائده فأما أن تعود الی المشکور فهو متعال عن ذلک، و أما الی الشاکر و هی منتفیه أما فی الدنیا فلان الشکر مشقه لا نحس بترتب الأثر علیه. و أما فی الآخره فلعدم استقلال العقل بالفائده لأن الفرض أن بوجوب شکر المنعم یثبت وجوب معرفه المنعم و الاعتقاد بالآخره فرع عن الاعتقاد به. (و الجواب) ان فائدته

تعود الی الشاکر فی الدنیا لأن به یزول الخوف عن نفسه و هی أعظم فائده دنیویه حیث توجب استراحه النفس بخلوها عن الهلع، و أما فی الآخره و هو عدم العقاب المحتمل فیها و وجود الثواب المحتمل فیها.

المسأله الثانیه فی کفایه التقلید فی أصول الدین

اشاره

و أما المسأله الثانیه و هی کفایه التقلید فی أصول الدین أو عدمها فنقول:

قد ذهب جماعه کالعلامه الحلی فی باب الحادی عشر و المحقق فی المعارج و الشهید الأول و المحقق الثانی الی عدم جواز التقلید فی أصول الدین و إن أفاد العلم و لا بد من الرجوع الی البراهین أو العلم عن إلهام أو بکشف أو تصفیه للنفس أو بمشاهده المعجزه أو من القرآن أو التواتر أو من العلم بصدق المخبر لعصمته أو غیر ذلک و لیعلم ان محل الکلام فی جواز التدین و عقد القلب بواسطه التقلید

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۴

للغیر أعنی العمل الجوانحی بقوله فی العقائد کما یکون العمل الجوارحی بقوله فی الفروع. و علیه فلا وجه لما ذکره المحقق القمی (ره) و غیره من الإشکال فی استعمال التقلید بمعناه الاصطلاحی فی العقائد إذ المعیار فی العقائد هو الإذعان و الاعتقاد و القول بجواز الإذعان بقول الغیر و عدمه مما لا محصل له لأن حصول الظن و الیقین من قول الغیر لیس باختیاری حتی یصیر موردا للبحث و إنما یصح ذلک فی الفروع لأن المطلوب فیها العمل و هو أمر اختیاری انتهی. و لا یخفی ما فیه فان نظرهم فی ذلک الی عقد القلب و التدین بقول الغیر و هو أمر اختیاری غایه الأمر من یشترط العلم یکون کلامه مقصورا علی التقلید المفید للعلم من جهه أنه هل یجوز

أن يعقـد عليه القلب أم لا و أما من لا يشترط العلم فكلامه فى مطلق التقليـد. و الحاصل ان المطلوب هو التـدين و عقـد القلب و هو أمر اختيارى يحصل بالتقليد كما يحصل بقيام البينه أو قيام حجه معتبره على الشى ء

[الأدله على عدم كفايه التقليد فى العقائد]

فالذى يمكن أن يستدل به على حرمه التقليد بل و الظن فى العقائد أمور:

(أحـدها) انه لاـ دليـل على حجيه التقليـد فيهـا. (و جـوابه) أن الأـدله الـتى دلت على جـواز التقليـد فى الفروع تشـمل التقليـد فى الأصول.

(ثانيهـا) أنه لو كـان التقليـد جائزا فيها لكان كل ضال بالتقليـد معـذورا فالنصارى و اليهود بل و اللادينيه المقلـدون لعلمائهم فى عقائـدهم معـذورون لأنهم قـد قامت الحجه لهم على ذلك و هو قول مجتهـدهم و أيضا لم يكن التقليـد لطائفه أولى من التقليد لأخرى لأنه مع عدم الاستدلال لا يعرف المحقه من المبطله و مع قيام الدليل عنده على أحقيتها فقد حصل المطلوب و لا يحتاج الى التقليد.

(و أجيب عنه أولا) بأن محل الكلام هو كفايه التقليد فى الحق و اشتراط المطابقه للواقع و سقوط الاستدلال به عن المكلف كما يظهر من الشيخ الأنصارى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٥

و لا يخفى ما فيه فان إحراز كونه تقليدا للحق يحتاج الى دليل و مع حصوله يستغنى عن التقليد و (بعباره أخرى) أنهم إن أرادوا العلم بكون الشـى ء حقا فهـذا ينافى التقليد لأن التقليـد لا يكون مع العلم بالشـى ء و إن أرادوا التقليد يكون حقا فى نظرهم فهو حاصل لهم و إن أرادوا حقيته بحسب الواقع و نفس الأمر لا أنه يحصل لهم علم بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق. و إن أرادوا أن المعتبر فى

الایمان هو التقلید الذی یکون فی الحق فإن تحقق کان مؤمنا و إلا فلا فهذا تصریح بعدم جواز الاکتفاء بالتقلید و إن اللازم هو تحصیل القطع بکونه حقا.

و (یمکن أن یجاب عنه ثانیا) إن کلامنا فیما علم بالضروره أنه من أصول الدین الإسلامی و من ضروریاته فهل یکفی أن یقلد فیها الغیر و یکون مسلما و مؤمنا بتقلیده أو لا- بد له من التدین بها و الیقین بها و لو من دلیل إجمالی اما ما لم یکن ضروریا فیجب علیه النظر و الاستدلال علیه. (و فیه) أن الضروری من العقیده إذا جاز فیه التقلید و لم یجب الفحص و النظر فیه فللیهودی و النصرانی أن یقلد فی ضروریاته إذ لیس فی أدله التقلید العقلیه تخصیص الجواز بالنسبه الی أحد الدیانات. و الحاصل إن احتمال عدم صحه العقیده إن کان موجبا للفحص عنها و لمعرفتها عن دلیل بحیث یکون مانعا من شمول أدله التقلید فهو یمنع بالنسبه إلی الجمیع إذ کل صاحب عقیده قبل الفحص عنها یحتمل ذلک و إن کان لا یمنع فهو لا یمنع بالنسبه لکل صاحب عقیده أن یقلد فی عقائده و لا یتفحص عن صحه العقیده. (نعم) نحن معاشر المسلمین لا نجوّز التقلید لعلماء الدیانات الأخری فی عقائدهم لما دل علی بطلانها بالأدله الداله علی النبوه لنبینا (ص) و عدم توفر شرائط التقلید فی علمائهم.

(ثالثها) قوله تعالی إِنّا وَجَدْنا آبـاءَنا عَلی أُمَّهٍ وَ إِنّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُکُمْ بِأَهْدی مِمّا وَجَدْتُمْ عَلَیْهِ آباءَکُمْ. و قوله تعالی

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۶

ما یَعْبُدُونَ إِلّا کَما یَعْبُدُ آباؤُهُمْ. فی ذم الکفار علی تقلید الآباء و کقوله

تعالى إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلّوکَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. و قوله تعالى وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ. و قوله تعالى:

وَ ما یُهْلِکُنا إِلَّا الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلّا یَظُنُّونَ. و نحو ذلك من الآيات الداله على حرمه اتباع غير العلم فى العقائد فتدل على حرمه التقليد بعمومها من حيث كونه فردا منه. (و دعوى) الفرق بين تقليدنا و تقليد الكفار باعتبار أن تقليدنا لأهل الحق و تقليدهم لأهل الباطل. (مدفوعه) بأن كلا من المقلدين يعتقد بأنه مقلد لأهل الحق و كون تقليدنا لأهل الحق و تقليدهم لأهل الباطل فى الواقع لا يجدى لأنه كل يرى الواقع معه. (و لكن) قد يناقش فيه الخصم بأن الذم إنما كان بعد ظهور الدلائل و المعجزات على فساد تقليدهم و هذا التقليد باطل حتى فى الفروع مضافا الى أن هذه الآيات ظاهره فى خصوص تقليد الكفار و متابعه ظنونهم و ليست ناظره لتقليد المسلمين لعلمائهم إلا أن يدعى عمومها بتنقيح المناط.

(رابعها) دعوى الإجماع على وجوب النظر و الاستدلال فى أصول الدين من العلامه الحلى فى باب الحادى عشر و فى المبادى و عن الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر لكن خصصه بإجماع الإماميه و عن الآمدى و الحاجبى و القوشجى و ظاهر غايه البادى و المعالم و الشهيد الثانى (ره) فى رسالته و العضدى من دون تخصيص و لكن يبطل دعوى الإجماع ما هو المنقول عن المحقق الطوسى و الأردبيلى و البهائى و المجلسى (ره) كفايه الظن فى التقليد فى أصول الدين كيف و هو يخالف سيره المسلمين و لعل المراد به التدين و

لو عن دليل إجمالى.

(خامسها) ما روى فى الكافى عن الصادق (ع) من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دينه من الكتاب و السنه زالت الجبال و لم يزل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۷

و قال (ع): إياكم و التقليد فإنه من قلد فى دينه هلك، إن اللّه تعالى يقول اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ و لا و اللّه ما صلوا لهم و لا صاموا و لكنهم أحلوا لهم حراما و حرموا عليهم حلالا فقلدوهم فى ذلك فعبدوهم و هم لا يشعرون و ما رواه ثقه الإسلام عن العالم (ع) من دخل فى الايمان بعلم ثبت فيه و نفعه إيمانه، و من دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل.

(سادسها) ما دل على وجوب العلم كقوله تعالى خطابا لنبيه (ص):

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لٰا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ. فيجب على الأمه أيضا لوجوب التأسى به (ص) المستفاد من قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ و لأنها لم تكن أول آيه نزلت عليه (ص) فلا بد أن يكون المقصود بها الأمه و بالإجماع على عدم القول بالفصل بين التوحيد و غيره من أصول الدين يتم المطلوب. و كمثل ما ورد أن المؤمن و الكافر يجيبان فى القبر عن مسأله الرب و النبى و الدين و الامام عند ما يسألان عن علمهم بذلك فيقول المؤمن أمر هدانى اللّه اليه و ثبتنى عليه فيقال له نم نومه العروس و يفتح له باب من الجنه يدخل اليه من روحها و ريحانها و يقول الكافر سمعت الناس يقولون فيضرب بمرزبه. فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى من الكافر بذلك و ما

دل من الأخبار على أن الايمان ما استقر فى القلب و الاستقرار لا يتحقق إلا بالنظر لا بالتقليد و لأن قول المجتهد لو أفاد العلم لزم اليقين بالمتناقضين فى المسائل الخلافيه كحدوث القرآن و قدمه و لأن قول المجتهد لو أفاد العلم لكان العلم بكونه صادقا، أما بالبداهه و هو باطل، أو بالنظر و الاستدلال و هو خلاف الفرض. (و الجواب عنه) مضافا الى ما تقدم من أن المراد بالعلم و المعرفه هو التدين القلبى و هو لا ينافى التقليد ما سيجى ء إنشاء اللّه من أن التقليد قد يحصل به العلم بل كثيرا ما يحصل به العلم فهو لا دلاله له على حرمه التقليد المفيد للعلم و منه يظهر الجواب عن مسأله القبر فإنه لا دلاله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۸

للروايه على العقاب عليه مضافا إلى أن المراد بالاستقرار هو الثبوت على وجه الدوام و هذا قد يحصل بالتقليد كما انه قد لا يحصل مع الدليل و قد عرفت انه تابع لصفاء النفس و كدورتها.

(سابعها) إنا لو سلمنا أن العلم يحصل بالتقليد لكنه فى معرض الزوال فصاحبه غير مأمون من زواله فيجب أن يثبته بالنظر و الاستدلال دفعا للضرر المظنون. (و جوابه) ان العلم الحاصل بالدليل أيضا فى معرض الزوال و إلا لما تجددت الاعتقادات و تبدلت الآراء بل العلم الحاصل بالتقليد فى الغالب يكون ثابتا كما نشاهد فى العوام. سلمنا لكن اعتبار الاستقرار فى حقيقه الايمان لا دليل عليه و إلا لما تصور انقلاب المؤمن كافرا إذ يكشف انقلابه عن عدم الاستقرار المذكور و عن عدم إيمانه رأسا و التحقيق ان ثبوت العقائد و رسوخها تابع لصفاء النفس و كدورتها

و هو يحصل بالعباده و كسر الشهوه.

(ثامنها) إن بالتقليد يحتمل خلاف الواقع فيما قلد به فيستحق العقاب فهو يحتمل الضرر و هو استحقاق العقاب فلا بد له من التماس الدليل على ما قلد به. (و جوابه) ان التقليد فى أصول العقائد إذا قام على اعتباره الحجه كما يدّعى أن الحجه عليه ارتكازيه فى الأصول و الفروع فهو معذور لا يعاقب فيما لو خالف الواقع. فالحق إن التقليد المذكور إن قام الدليل عليه فلا مانع منه لا شرعا و لا عقلا و إن لم يقم عليه الدليل أو قام على عدمه الدليل فهو غير جائز و لا يكفى فلا بد من النظر فى ذلك. نعم لا يمكن إثبات حجيه التقليد تعبدا فى معرفه اللّه و النبى لتوقفها على معرفتهما.

(تاسعها) ما دل على وجوب النظر كقوله تعالى. انْظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَ النُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ. فإنها تدل على وجوب النظر و كقوله تعالى أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۰۹

(عاشرها) انه لا يجوز تقليد غير المحق و إنما يعلم المحق من غيره بالدليل فى أن ما يقوله حق أم لا و حينئذ فلا يجوز له التقليد إلا بعد النظر و الاستدلال فاذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد فى المعارف الإلهيه.

(و جوابه) بالنقض بالشرعيات و حله أن التقليد للمجتهد إن كان حجه فيكفى معرفه اجتهاده فقط هذا (و قد ذهب بعضهم إلى حرمه النظر فى أصول الدين) و الظاهر إنه ليس المراد حرمه النظر حتى بالنسبه لمن اعتقد خلاف الحق أو تردد فيه و إلا لصح تقليد

النصـارى لأحبـارهم و اليهود لخاخاماتهم بل الظاهر أن المراد منه أن الشـيعه الاثنى عشـريه الـذين حصل لهم الاعتقاد و التـدين بـأصول مـذهبهم بطريق التقليـد أو النظر أو بالفطره يحرم عليهم الخوض بعـد ذلك فى البراهين الفلسـفيه و الأدله الكلاميه خوفا عليهم من حصول التشكيك لهم فى عقائدهم الحقه أو تبدلها بغيرها مدعيا بعضهم إن الاعتقاد الحق إذا حصل بالتقليد فلا داعى إلى تكلف البراهين الفلسـفيه و الأدله الكلاميه الموجبه غالبا لطرو الترديـد و التزلزل للعجز و القصور عن دفع الشـبهات و عن رد التشكيكات و عن إتمام الأدله و لعل أهل المذاهب الباطنيه كلهم على ذلك كالصورتيه و اليزيديه و نحوهم.

[الأدله على كفايه التقليد فى العقائد]

و كيف كـان فقـد نسب كفـايه التقليـد فى أصول الـدين للحر العـاملى و الأـمين الأسترابـادى و لبعض الاخبارين و لعبـد اللّه بن الحسن العنبرى و الحشويه و التعليميه كما حكى عن الكعبى و ابن عباس و جماعه أخرى من المعتزله وجوب التقليـد على العوام و ذهب الشيخ الأنصارى إلى كفايه التقليد إذا حصل منه الجزم و الذى يمكن أن يسـتدل به أو اسـتدل به على كفايه التقليد فى العقائد وجوه.

(أحـدها) ان حرمه التقليـد و عـدم كفـايته إنمـا هو من جهه وجوب النظر شـرعا و وجوب النظر شـرعا باطـل لأن وجوب النظر و الاستدلال شرعا موقوف على ثبوت الشرع فلو ثبت الشرع بالنظر دون غيره لتوقف ثبوت الشرع على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۰

النظر دون غيره. و أجيب عنه بـالنقض بجواز التقليـد فى أصول العقائـد فإنه موقوف على ثبوت الشـرع إلـخ و بالحل بأنا لا نقول بوجوب النظر شرعا و إنما نقول بوجوبه عقلا نعم يصلح ردا على مذهب الأشاعره القائلين

بوجوب النظر شرعا.

(و الأولى) أن يقال فى الجواب انه لا دور لأنه إنما يثبت توقف ثبوت وجوب النظر و حرمه التقليد على ثبوت الشرع و توقف ثبوت الشرع على نفس حصول النظر بنفسه أو بواسطه حكم العقل به أو من جهه الخوف لا على وجوبه شرعا فاختلف الموقوف و الموقوف عليه.

(ثانيها) المكلف إن لم يكن عالما باللّه تعالى استحال أن يكون عالما بأمره لأن العلم بالأمر فرع العلم بالآمر و حال امتناع كونه عالما بأمره يمتنع أن يكون مأمورا من قبله و إلا لزم تكليف ما لا يطاق و إن كان المكلف عالما به تعالى استحال أيضا أمره بالعلم به لاستحاله تحصيل الحاصل. (و جوابه) انه ليس عالما باللّه و لكن العقل حاكم عليه بالاستدلال و النظر خوفا من الضرر.

(ثالثها) إن النبى (ص) كان يكتفى فى الإسلام بالشهادتين من دون تكليف المسلم بالاستدلال و النظر. (و جوابه) ان ذلک لا يدل على اكتفائه بالتقليد و ذلک لأن شهاده التوحيد يدل عليها ما هو المرتكز فى الأذهان من الدليل الإجمالى و هو انه لو كان فيهما آلهه إلا اللّه لفسدتا، و شهاده النبوه تدل عليها المعجزات المتواتره و الآيات البينه فليس ذلک إقرار و تدين بلا برهان و الحاصل ان معجزاته كانت أدله واضحه و براهين قاطعه للمشاهدين لها و أما الغائبين فبواسطه التواتر يحصل لهم العلم بها. و القرآن الشريف حجه على الجميع لأنه المعجزه الدامغه الخالده.

(إن قلت) إنه (ص) كان يقبل إقرار المنافقين (قلنا) هذا مشترک الورود مع انه (ص) كان مأمورا مثلنا بالمعامله على الظاهر و العلم العادى و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۱

صلّى اللّه عليه و آله

بحسب العلم العادى لم يحصل له العلم بانكارهم و إنما حصل له العلم الغيبى بذلك و هو غير مكلف به.

(و رابعها) السيره المستمره من زمان النبى (ص) و الأئمه و التابعين و العلماء الى زماننا هذا من ترتيب أحكام الإسلام على من اعتقد بمثل معتقدهم و تدين بدينهم و إن علموا بعدم استناده الى دليل و نظر. (و جوابه) ان للخصم أن يمنع هذه السيره و يدعى وجود دليل إجمالى لأبسط العوام إلا من هو غير قادر على النظر و الاستدلال كسذج العوام فيكون من المستضعفين الذين لا يقدرون على الاستدلال و هؤلاء لا كلامنا لنا فى عدم وجوب الاستدلال عليهم لعدم قدرتهم عليه.

(خامسها) عدم سؤال العلماء لمن يحضر الشهاده على الطلاق و نحوه من انه يعتقد الإسلام عن دليل أم لا فلو كان الاستدلال معتبرا لسألوه عن ذلك (و جوابه) هو من جهه أصاله الصحه كما هو الشأن فى سائر أمورهم.

(سادسها) إن مسائل أصول الدين أغمض من مسائل الفروع فاذا جوزنا التقليد فى الفروع فنجوزه فى الأصول بالطريق الأولى لأنها أسهل منها (و جوابه) ما تقدم من الجواب الثانى ص ٣٣ من منع الأغمضيه لكون مسائل الأصول المطلوب فيها التدين مبنيه على قواعد بديهيه واضحه بخلاف مسائل الفروع خصوصا مع قله تلك و كثره هذه مع أن الدليل على جواز التقليد فى الفروع و الدليل على عدم جوازه فى الأصول هو المفرق بينهما.

(سابعها) عموم فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* فإنها تشمل سؤالهم عن مسائل الفروع و مسائل الأصول. (و جوابه) إنها مخصصه بما تقدم من الأدله على حرمه التقليد فى الأصول مضافا الى انا لو أخذنا بعمومها للزم دلالتها على جواز أخذ أهل الملل من علمائهم

لأنهم أهل الذكر عندهم فتأمل فإن هذا يرجع الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۲

الدليل الثانى ص ۱۰۴.

(ثامنها) ان المقلد فى أصول الدين يقال له مؤمن لأن الإيمان هو التصديق و المقلد مصدق بذلك فيدخل فى قوله تعالى وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ الآيه. (و جوابه) انه للخصم أن يمنع أن يكون بالتقليد الإنسان مؤمنا.

(تاسعها) إن معرفه أصول الدين لا يتمكن منها كل أحد بل تستحيل فى حق أكثر الناس من العوام البله و أكثر النساء و الأطفال فى أوائل البلوغ (و جوابه) ان الغير القادر منهم غير مكلف بالنظر و الاستدلال و عليه أن يرجع الى التقليد فيما هو المتبانى عليه بين أرباب الدين و هؤلاء هم المستضعفون و سيجى ء إنشاء اللّه الكلام فيهم.

(عاشرها) ما روى عنه (ص): (عليكم بدين العجائز) فإن دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر. و لفظ عليكم اسم فعل بمعنى ألزموا و ذلك يقتضى حرمه النظر. (و أجيب عنه) إن دينهن بالاستدلالات الإجماليه الجليه فهذه الروايه ناظره إلى كفايه ذلك من دون خوض فى لجج بحار الشبهات التى تجعل العقول حيارى و الأفكار صرعى. و قد أنكر بعضهم هذه الروايه و زعم انها قول سفيان حين أثبت منزله بين الكفر و الايمان. فقالت عجوز فى رده:

هو الذى خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن. فقال: عليكم بدين العجائز و لكن الإنصاف أنه ذلك لا يمنع صدور الروايه من أهلها.

(الحادى عشر) ان الاستدلال على أصول الدين لم ينقل مع توفر دواعى نقله عن الصحابه و لقضاء العاده. (و جوابه) أن فى القرآن ما يدل على وقوعه كقوله تعالى وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ. و كيف ينكر وقوع

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ۲، ص: ۱۱۳

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۳

زياده الاطلاع فليراجع كتب الأخبار. و فى احتجاج الطبرسى غنى و كفايه مع أن البراهين الإجماليه و نقلهم وقوع المعجزات كافيه فى ذلك.

(الثانى عشر) إن الاستدلال و النظر مظنه الوقوع فى الشبهات و التورط فى الضلالات أو الخروج عن الدين و المروق عن الصراط المستقيم فيجب تركه لخوف الضرر بخلاف التقليد فإنه أبعد عن ذلك و أقرب للسلامه فيكون أولى.

(و جوابه) المنع من ذلك كيف و بالنظر تدرك الحقائق فإنها لا زالت تبرق من تصادم الأفكار مضافا الى أن فى التقليد احتمال ذلك لاحتمال عدم اطلاع المجتهد على الواقع مضافا الى أن هذا الدليل لو تمَّ إنما يمنع من التعمق فى المطالب الفلسفيه مع أن الأدله المتقدمه الداله على ذم التقليد و وجوب النظر تمنع من هذه الحرمه العقليه مع ان اعتقاد المعتقد إن كان عن تقليد المقلد لزم التسلسل و إن كان عن تقليد المجتهد لزم المحذور المذكور فتأمل فإنه لقائل أن يقول انه يقلد فيما هو ضرورى من ضروريات الدين و المتسالم عليه من العقائد الواجبه عند المتدينين.

(الثالث عشر) ما روى انه (ص) خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت و جنتاه (ص) و قال: إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم أن لا تخضوا فيه. و قال (ص): إذا ذكر القدر فأمسكوا.

(و أجيب عنه) إنا لو سلمنا صحه هذه الروايه فإنما تدل على الخوض فى القدر فقط لا على حرمه الاستدلال و النظر على أن مسأله القدر ليست من الأصول الاعتقاديه التى يجب الاعتقاد فيها فلعل الخوض فيها فيه مظنه الوقوع فى الشبهات التى لا يرجى الخلاص منها.

(الرابع عشر) ما رواه الصدوق (ره) بإسناده فى التوحيد عن محمد ابن عيسى قال: قرأت فى كتاب على بن هلال الى العالم يعنى أبا الحسن (ع) قد روى أصحابنا عن آبائك (ع) انهم نهوا عن الكلام فى الدين فتأول

مواليك المتكلمون بأنه إنما نهى من لا يحسن أن يتكلم فيه فأما من يحسن أن يتكلم فيه فلم ينهه فهل ذلك كما تأولوا أم لا؟ فكتب (ع) المحسن و غير المحسن لا يتكلم فإن إثمه أكبر من نفعه. و نظير هذه الروايه ما فى الكافى بإسناده عن أبى بصير تكلموا فى خلق اللّه و لا تتكلموا فى اللّه فان الكلام فى اللّه لا يزداد صاحبه إلا تحيرا. و عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد اللّه (ع): إن اللّه تعالى يقول وَ أَنَّ إِلىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهىٰ. فاذا انتهى الكلام الى اللّه فأمسكوا. فإن ظاهر هذه الروايات النهى عن الاستدلال على الأمور الاعتقاديه فلو كان النظر و الاستدلال عليها واجبا لأوجب التكلم فيها ليعرف كل أحد منهم ذلك: و حكى عن الشيخ الحر العاملى الطعن على المتكلمين بهذه الروايه أعنى روايه الصدوق. و الجواب عن ذلك انها لو دلت على المنع عن الاستدلال و النظر و أغمضنا عن ظهورها فى خصوص المجادله و التكلم بالأدله فهى ظاهره فى خصوص التكلم فى كنه

ذات اللّه و حقيقته كما فى أحاديث أخر فقد روى أبى بصير عن أبى عبد اللّه انه قال: تكلموا فى حق اللّه و لا تكلموا فى اللّه. و فى حديث آخر تكلموا فى كل شى ء و لا تكلموا فى ذات اللّه. و لعل ذلك من جهه أنه مزلقه للوقوع فى الشبهات التى لا يرجى الخلاص منها إلا لذوى النفوس القدسيه مضافا الى أنها منافيه لما دل على المعرفه و التعلم مع أنها منافيه لما دل من الآيات على المجادله بالتى هى أحسن كقوله تعالى وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و قوله تعالى وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و ما روى عن الحسن العسكرى (ع) قال: قال جعفر بن محمد (ع):

علماء شيعتنا مرابطون فى الثغر الذى يلى إبليس و عفاريته يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا و عن أن يتسلط عليهم إبليس و شيعته النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم و الترك و الخزر ألف ألف مره لأنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۵

يدفع عن أديان محبينا و ديننا و ذلك يدفع عن ابدانه. و ما روى فى الاحتجاج ان أبا محمد الحسن العسكرى (ع) قال: انه ذكر عند الصادق (ع) الجدال فى الدين و إن الرسول (ص) قد نهى عنه. فقال الصادق (ع): لم ينه عنه مطلقا و لكنه نهى عن الجدال بالتى هى غير أحسن أما تسمعوا قول اللّه وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و قوله تعالى ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و فى الكافى ان الصادق عليه السلام

قـال ليونس بن يعقوب: لو كنت تحسن الكلام كلمت الشامى؟ قال يونس: فيا لها من حسـره. قلت: جعلت فـداك إنى سـمعتك تنهى عن الكلام و تقول ويـل لأصحاب الكلام فقـال (ع): إنمـا قلت ويل لهم ان تركوا ما أقول و ذهبوا الى ما يريـدون. و عن الصـادق (ع) إنه قال لهشام مثلك من يكلم الناس. و عن الامام موسـى بن جعفر (ع) انه قال لمحمـد بن حكيم كلم الناس و بين لهم الحق الذى أنت عليه و بين لهم الضـلاله التى هم عليها. و روى عن الصادق عليه السلام انه نهى رجلا من الكلام و أمر آخر به فقال له بعض أصحابه:

نهيت فلانا عن الكلام و أمرت هذا به فقال هذا أبصر بالحجج و أوفق منه. و عنه عليه السلام لو لا من يبقى بعد غيبه قائمكم (ع) من العلماء و الـداعين اليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه بحجج اللّه و المنقذين لضـعفاء عباد اللّه من شـباك إبليس و مردته و من فحاج النواصب لما بقى أحـد إلا ارتـد عن اللّه عز و جل و لكنهم الـذين يمسـكون أزمه قلوب ضـعفاء الشـيعه كما يمسـك صاحب السـفينه سكانها أولئك هم الأفضلون عند اللّه عز و جل الى غير ذلك من الروايات و الأخبار الداله بدلاله الاقتضاء على طلب مزيـد المعرفه و التعلم لأـصول المـذهب بأدلتهـا و براهينهـا و دفع الشـبهات عنهـا. و قـد حمـل تلـك الروايه صاحب عماد الإسلام على التقيه لما هو معلوم فى زمان أبى الحسن (ع) المروى عنه تلك الروايه إنه كان زمان تقيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۶

شديده حتى فى باب التسميه باسمه (ع) لا سيما

فی المکاتبات فان مراعاه التقیه فیها أهم و القرینه علی ذلک هی ما فی الکشی أن هشام قال لیونس إن أبا الحسن علیه السلام بعث الیه أن یکف فی هذه الأیام عن الکلام فإن الأمر شدید و بهذا المضمون روایات أخری.

(الخامس عشر) ما روی من أنه هلک المتکلمون و نجی المسلمون.

و عن الصادق (ع) إنه نهی عن الکلام فقیل له إنا نحتاج إلیه لإلزام الخصوم فقال (ع): خاصموهم بما بلغکم من علومنا فان خصومکم قد خاصمونا و أیضا روی الکشی عن المشرقی إنه قال للصادق (ع): و اللّه ما نقول إلا بقول آبائک (ع) و إنما نتکلم علیه فأقبل أبو جعفر (ع) فقال: إذا کنتم لا تتکلمون بکلام آبائی فبکلام أبی بکر و عمر تریدون أن تتکلموا. فان هذه الروایات تدل علی عدم النظر و الاستدلال مطلقا کما هو المدعی و ان علی المکلف أن ینظر و یستدل بما روی عنهم (ع). و الجواب إن ظاهر الروایه الاولی أن المتکلمین المخالفین للإسلام من الهالکین بقرینه المقابله و هذا لا ینکره أحد.

(و أما الروایه الثانیه) فعلی تقدیر صحتها فالظاهر ان المراد أن الموارد التی فیها استدلال منا لا تذکروا غیره فإنه أصح الاستدلالات إذ علیهم السلام لا یذکرون إلا ما هو الصحیح. و یمکن أن یراد بها أنکم لا تخاصموهم إلا فی عقائدنا دون غیرها من مسائل الکلام کبساطه الأفلاک و کون الوجود خیر محض و العدم شر محض و نحو ذلک.

(و أما الروایه الثالثه) فالغرض منها إنا ننظر و نستدل علی عقائدنا لا علی عقائد غیرنا.

(السادس عشر) من أدلتهم علی عدم وجوب النظر بل حرمته قوله تعالی مَا یُجَادِلُ فِی آیَاتِ اللّٰهِ إِلَّا الَّذِینَ کَفَرُوا.

و النظر و الاستدلال يفتح باب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۷

الجدل فيحرم. و أجيب بأن المراد الجدل بالباطل كما فى قوله تعالى وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ. لا الجدال بالحق لقوله تعالى وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ. و الأمر بذلک یدل على أن الجدال فى العقائد مطلقا ليس منهيا عنه.

و الاولى أن يقال إن ظاهر الآيه هو الجدال فى البراهين القطعيه باعتبار نسبه الآيات للّه تعالى و هذا لا يصدر إلا من الجاحدين المعاندين المستهزئين بها. كيف و قد ورد الإنكار على تارك النظر فى قوله تعالى أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّهُ. و قد أثنى على فاعله فى قوله تعالى وَ يَتَفَكَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ.

(السابع عشر) من أدلتهم أنه من العقائد الواجبه ما لم يمكن تحصيل النظر و الدليل القطعى عليها كالاعتقاد بإمامه الأئمه عليهم السلام و نص بعضهم على بعض إذ ليس فى الكتب ما يحصل به التواتر و لا الخبر المحفوف بالقرائن نص بعضهم على بعض و لا- بمعجزاتهم بل غايه الأمر حصول التواتر المعنوى لبعض أهل العلم مع أن تمييزان ذلك معجزه أو سحر ليس يقدر عليه كل أحد. (و جوابه) ما تقدم منا أنه توجد أمارات و أخبار صحيحه معتبره و هى حجه و إن لم تفيد العلم و لكنها لما كانت جامعه لشرائط الحجيه وجب التدين بها و هو المطلوب نظير من يتدين و يعقد قلبه على ما قامت عليه البينه من ثبوت الهلال و نحوه و يؤيد ذلک تقرير المعصومين (ع) فى اعتقاد إمامتهم بمجرد اخبار الرواه فهم لم يظهروا المعجزه لكل أحد يعتقد بهم و لم يحضروا

جماعه يحصل بهم التواتر عند النص على امام بعدهم كل ذلك اكتفاء بأخبار الرواه الموثوقين مع ان جماعه من أصحاب الأئمه (ع) يستفهمون عن العقائد و الأئمه (ع) يخبرونهم عنها و هم يأخذون بظاهر الكلام و ينقلونه لغيرهم فلو لم تكن الأمارات المعتبره حجه عندهم و يتدين بها لما نقلوها لغيرهم و لما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۸

أخذوا بظاهرها.

(الثامن عشر) من أدلتهم انه يلزم أن يخلد فى النار و يكون كافرا من اشتغل بالنظر و مات قبل أن يحصله لأنه لم يعتقد بالعقيده عن دليل قطعى.

(و جوابه) انه لا ريب فى انه معذور للزوم التكليف بالمحال و هو ليس بكافر و قد عرفت أنه يرتب عليه آثار الإسلام ما لم يظهر الجحود فى هذه الحال.

(التاسع عشر) من أدلتهم ان الايمان كما فى الأخبار على قسمين مستقر و مستودع و لا بد أن الايمان المستودع ناشئ عن المظنه و التقليد لا عن الأدله اليقينيه و الا يصير مستقرا لا يزول و الأئمه (ع) كانوا يعاملون الجميع معامله واحده فلو كان يعتبر النظر لكانت معاملتهم تختلف فى ذلك. (و جوابه) إن للخصم أن يقول إن الايمان المستودع هو غير الثابت و يمكن أخذه من الأدله اليقينيه و تطرأ عليها الشبهه فتزلزلها.

(العشرون) إن الكثير من الشيعه مقلده فى أصول عقائدهم مع حكم الأئمه (ع) بدخولهم الجنه. فعن الحجه (ع) ان جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على (ع) لمحبتهم إياه و لا يدرون حقه و فضله يدخلون الجنه (و جوابه) كما ذكره القمى (ره) من حملهم على الغفله، أو لعله لوجود دليل إجمالى عندهم على اعتقادهم

و ينبغى التنبيه على أمور:

اشاره

من يجب عليه التدين

بأصول العقائد

(أحدها) [وجوب المعرفه و التعلم على الصبى المميز]

فى من تجب عليه المعرفه بأى معنى فسرناها و الظاهر انها تجب على كل قادر إجماعا و إنما الكلام فى وجوبها على الصبى المميز فالمحكى عن المفيد رحمه اللّه و السيد نور اللّه التسترى صاحب إحقاق الحق و ابن أبى جمهور الأحسائى وجوبها على المميز و إن كان وجوب التكاليف الشرعيه الفرعيه على البالغ و الدليل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۱۹

على ذلك ان التكاليف المتعلقه بأصول الدين هى تكاليف عقليه لا شرعيه فإذا كمل الصبى عقله و صار مميزا وجب عليه امتثالها شأن سائر التكاليف العقليه كما يؤيد ذلك قصه يحيى بن زكريا (ع) فقد آتاه اللّه الحكم صبيا. و قصه عيسى (ع) فقد آتاه الكتاب و جعله نبيا حينما كان صبيا و عليه فلو سلمنا ان أمير المؤمنين (ع) كان عند المبعث سبع سنين لم يدل ذلك على أن أيمانه كان على سبيل التلقين لا على سبيل المعرفه و اليقين و ذلك لأن صغر السن لا ينافى كمال العقل و وجوب التكاليف العقليه عليه. و المحكى عن السيد المرتضى (ره) و الشهيد الثانى فى المسالك فى كتاب الجهاد، و عن العلامه فى النهايه عدم تكليف الصبى بذلك و استدل على ذلك بالحديث المشهور بين الخاصه و العامه من قول النبى (ص) رفع القلم عن ثلاثه عن الصبى حتى يبلغ، و عن النائم حتى يستيقض، و عن المجنون حتى يفيق، و بأن المميز قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود اللّه تعالى و بيان صفاته مضافا الى أنه لو قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه و بين البلوغ سوى لحظه واحده و كان فهمه كفهم البالغ

إلاـ أنه لما كـان العقل و الفهم خفيا و ظهوره يقع على التدريـج و لم يكن له ميزان يعرف به كمال عقله و فهمه جعل الشارع له ضابطـا و هو البلوغ و أسـقط التكليف عنه قبله تخفيفـا عليه. و التحقيق أن يقـال إن الصبى المميز إن كان عرض عليه الخوف فى ترك ذلـك وجب عليه بحكم العقـل و إن كان فى الواقع الشارع لا يعاقبه على تركه. و من هنا يظهر حال زمان الفتره فى ما بين الرسول (ص) و بين عيسى (ع) فإنهم مكلفون بما يحكم عقولهم من أصول الدين.

عقد القلب لازم قبل المعرفه و بعدها

(ثانيها) انه يجب على العبد الملتفت الالتزام بالواقع بما هو واقع إجمالا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۰

فى أصول الـدين قبـل المعرفه لاقتضاء ذلك الطباع بنفس ذاتها فإنها فى كل شـى ء التفت اليه لمعرفته تجـدها ملتزمه بواقعه و ما هو الحق فيه و لـذا تبحث عن معرفته مضافا لخوف الضـرر بترك الالـتزام. و أما بعـد المعرفه فللأدله المتقـدمه على وجوب عقد القلب مضافا إلى أن عدم الالتزام يدخل معه الإنسان فى الجحود الذى يستحق عليه العقاب.

حقيقه الإيمان

(ثالثها) إن الايمان لغه هو التصديق كما هو المنقول عن أهل اللغه

اشاره

و الظاهر إن مرادهم بالتصديق ليس هو اليقين و المعرفه بل عباره عن التسـليم و الإذعان بدليل اشتقاقه من الأمن الذى هو سكون النفس و اطمينانهـا لعـدم مـا يوجب الخوف و لمـا ذكروه من أنه يتعـدى بالبـاء نحو (آمنت باللّه و برسـله) باعتبار معنى الإقرار و التسـليم و يتعـدى باللام نحو (ما أنت بمؤمن لنا) باعتبار الإذعان و القبول و عليه فيرجع الايمان لغه إلى عقـد القلب. و أما شـرعا فالظاهر انه لم ينقل عن معناه اللغوى المذكور و إنما قيد متعلقه باللّه و برسـله و غير ذلك دون مطلق الأشياء و يدلك على ذلك مـا عرفته من دلاـله الآيـات و الروايـات من ان المطلـوب شـرعا هـو عقـد القلب فى العقائـد دون شـى ء آخر فيكون هو الايمـان المطلوب شـرعا و يؤيد ذلك من أنه عند الشـرع مسـتعمل فى معناه اللغوى و إنما يختلف فى متعلقه ما روى أنه سئل النبى (ص) عن الايمان فقال (ص):

(الأيمان أن تؤمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسـله) الحـديث. حيث اكتفى الرسول بمعناه اللغوى دون أن يفسـر له الإيمان بشـى ء آخر و إنما ذكر متعلقه.

و مما يدل على ذلك هو أن أكثر المسلمين على أن الايمان الشرعى هو التصديق و الإذعان

باللّه وحده و صفاته و نبوه نبینا محمد (ص) و بما علم بالضروره مجیئه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۱

من اللّه تعالی لا ما وقع الخلاف فیه. و زاد المعتزله التصدیق بالعدل. و زاد الإمامیه التصدیق بالعدل و التصدیق بإمامه الأئمه (ع) ثمَّ انه بقی الکلام فی مقامین:

(أحدهما) [الإقرار بالشهادتین داخل فی حقیقه الإیمان]

إن الإقرار باللسان بالشهادتین داخل فی الایمان لما ذکره الشهید الثانی (ره) من کون ذلک علیه أکثر الإمامیه و أکثر المسلمین بل حکی عن بعضهم إجماع المسلمین علیه. و لإطباق علمائنا علی عدم إیمان أهل الکتاب بأجمعهم مع أن منهم من یعرف نبوه نبینا (ع) کمعرفه أبنائهم کما أخبر اللّه تعالی بذلک عنهم مع ما تقدم ص ۹۷ من الأخبار الداله علی أن الایمان أعلی درجه من الإسلام، و الإسلام قد تقدم ص ۹۸ یعتبر فیه الإقرار باللسان بالشهادتین و لما روی بعده طرق فی کتاب عیون أخبار الرضا (ع) الإیمان معرفه بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأرکان و لما رواه علی بن إبراهیم بسنده عن عجلان بن أبی صالح قال: قلت لأبی عبد اللّه أوقفنی علی حدود الایمان؟ فقال: شهاده أن لا إله إلا اللّه و أن محمدا رسول اللّه و الإقرار بما جاء به من عند اللّه و صلاه خمس، و أداء الزکاه، و صوم شهر رمضان، و حج البیت، و ولایه ولینا، و عداوه عدونا، و الدخول مع الصادقین. الی غیر ذلک من الأخبار المذکوره فی الکافی. و لقوله تعالی قُولُوا آمَنّا بِاللّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْنا و لقوله (ص):

«أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا اللّه». و لما عن الصادق (ع) و فرض اللّه علی اللسان القول

و التعبير عن القلب بما عقد عليه و أقر به.

(إن قلت) إن الظاهر من الروايات ان شرط الايمان عدم الجحد دون الإقرار باللسان كما دلت عليه روايه محمد بن مسلم المتقدمه ص ٨٨ لقوله (ع) فيها: «إنما يكفر إذا جحد» إذ ظاهرها بواسطه مفهوم الشرط إن مع عدم الجحد ليس بكافر سواء أقر أم لم يقر. (قلنا) ظاهر الروايه إن آثار الكفر إنما تترتب عليه إذا جحد و إنها لا تترتب عليه إذا لم يجحد. أما ان آثار الايمان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٢

تترتب عليه إذا لم يجحد فلا دلاله للروايه عليه.

(إن قلت) انه على هذا من حصل له التصديق بالمعارف الإلهيه ثمَّ عرض له الموت قبل الإقرار أن يموت و هو كافر و ليس بمؤمن و يستحق العقاب و لا نظن أن أحدا يلتزم بذلك كما ذكره الشهيد الثانى (ره). (قلنا) إن كان تركه الإقرار عن تعمد فنلتزم بذلك و إن كان عن غفله أو عدم قدره لتقيه أو لنوم أو نحوه فهو معذور فلا يعاقب على تركه للايمان و (بالجمله) فالظاهر لزوم الإقرار مع استمرار عقد القلب عليه و لا ينافيه السكوت المجرد الواقع بعده و إنما ينافيه الجحد لزوال الإقرار به.

(إن قلت) فعلى هذا يلزم ثبوت الواسطه بين الايمان و الكفر و هو الذى لم يجحد و لم يقر إذ مقتضى عدم جحده انه ليس بكافر للروايات المتقدمه ص ٨٨ كروايه محمد بن مسلم. و مقتضى عدم إقراره أنه ليس بمسلم و لا مؤمن لاعتبار الإقرار فى الإسلام المعتبر فى الايمان كما تقدم ص ٩٧. (قلنا) ظاهر جمله من الأخبار ثبوت الواسطه و يسمى ب (الضال) منها ما

تقدم من روایه محمد بن یحیی ص ۹۵ و ۹۶. و منها ما فی روایه الکافی فی باب أصحاب الأعراف عن زراره إنه قال أبو جعفر (ع): و اللّه ما هم بمؤمنین و لا کافرین. و نظیرها روایه الکافی عن زراره أیضا عن أبی جعفر (ع) فی المستضعفین إنهم لیسوا بمؤمنین و لا کافرین. و منها ما فی روایه الکافی عن عمر بن أبان عن أبی عبد اللّه فی المستضعفین هم لیسوا بالمؤمنین و لیسوا بالکفار و منهم المرجون لأمر اللّه.

(المقام الثانی) [عدم دخول فعل الأرکان من فعل الواجبات و ترک المحرمات فی الایمان]

إن العمل بالأرکان من فعل الواجبات و ترک المحرمات داخل فی الایمان أم لا و الحق عدم دخوله لقوله تعالی طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما. فإنه أثبت الإیمان لمرتکب المعصیه و هو القتل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۳

و دعوی أن تسمیتهم بالمؤمنین باعتبار ما کانوا کما هو مذهب المعتزله فی المشتق (فاسده) لأن المشتق لیس کذلک و لقوله تعالی بعد ذلک إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَهٌ فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ. فإنه أمر بالإصلاح بینهم حال إخوتهم و هی لا تکون إلا بالایمان و للإجماع المنقول علی أن الایمان شرط لصحه العبادات و إن فساد العباده لا یوجب فساد الایمان و لما ذکره بعضهم من اتفاق أهل الحق علی أن المؤمن لا یدخل النار و إن ارتکب الکبیره فلو کان العمل جزءا من الایمان لکان بارتکابه الکبیره یخرج عن کونه مؤمن و لقوله تعالی یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّهِ تَوْبَهً نَصُوحاً. و لا ریب أن الأمر بالتوبه إنما یکون لمرتکب الذنب.

(ان قلت) قد روی أن الزانی لا یزنی و هو مؤمن و هذا یدل علی اعتبار ترک المحرمات فی الایمان و

لما تقـدم من روايه عيون أخبار الرضا (ع) من أن الايمان معرفه بالقلب، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان (قلنا) بعد صـريح الآيه لا بد من حمل هذه الأخبار على إراده الايمان الكامل و بدرجته العاليه. و أما الاستدلال بمثل قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ* على أن الايمان لا يعتبر فيه العمل بالأركان لأن العطف يقتضـى المغايره فمردود إذ للخصم أن يقول ان الصالحات يشمل الواجبات و المستحبات، و المستحبات ليست بجزء من الايمان فيصح عطفها لحصول المغايره.

حقيقه الإسلام و عدم كفر المخالفين

(رابعها) ان الإسلام هو الانقياد و الإذعان بإظهار الشهادتين و الإقرار بهما

سواء اعترف بباقى أصول الـدين أم لا و لذا يكفى فى تحققه شـرعا الإقرار بهما سواء علم من المقر التصديق بذلك أم شك فيه كما صرح العلماء بذلك فى كتب الفروع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۴

و غيرها. و تقتضيه الآيه الشريفه. قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا. و لما تواتر عن النبى (ص) و الصحابه إنهم كانوا يكتفون بالإسـلام بإظهار الشهادتين ثمَّ بعد ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف الدينيه التى يتحقق بها الايمان و بهذا المقـدار يرتب عليه آثـار الإسـلام الـدنيويه من الطهـاره و جواز النكـاح و الـديه التـامه. و لـذا حكم علمـاء الإماميه بإسـلام أهل الخلاف. و حكى الإجماع صاحب كشف اللثام، و صاحب الروض على عدم احتراز الأئمه (ع) و أصـحابهم عنهم فى شـى ء من الأزمنه، و للنصوص الـداله على حليه ما فى سوق المسـلمين مع ندره سوق مخصوص بالإماميه. و المحكى عن مفتاح الكرامه انه حكى الإجماع على طهارتهم عن أستاذه مضافا الى ما فى روايه حمران بن أعين أو صحيحه عن أبى جعفر (ع) المتقدمه ص

۹۹ و روایه سفیان السمط المتقدمه ص ۹۸، و روایه سماعه ص ۹۹، و ما هو المحکی عن الکافی فی باب ارتداد الصحابه من روایه زراره عن الباقر (ع) و فیها فأما من لم یصنع ذلک و دخل فیما دخل فیه الناس علی غیر علم و لا عداوه لأمیر المؤمنین فإن ذلک لا یکفره و لا یخرجه عن الإسلام. و المنقول عن شرح المفاتیح للأستاذ الوحید (ره) إن الأخبار بذلک متواتره و هی مؤیده بالشهره و الإجماعات المنقوله. نعم من کان من المخالفین منکرا لما هو مقطوع به من الدین و لو لم یکن ضروریا بأن کان قاطعا بأنه من الدین و أنکره کمن حضر بیعه غدیر خم و أنکرها فهو کافر لأنه یرجع لإنکار النبوه و لما جاء به النبی (ص) و لذا حکم الأصحاب بکفر النواصب الذین نصبوا العداوه لأهل البیت (ع) لأنهم أنکروا الولایه التی هی مقطوع بها أنها من الدین.

(إن قلت) أن هناک ما یدل علی کفر المخالفین کبعض الروایات الداله علی أن الناصب من نصب العداء لشیعتهم (ع) و لا ریب أن المخالفین کذلک.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۵

و الأخبار الداله علی کفر من أنکر إمامه الأئمه (ع) کقوله (ع): من مات و لم یعرف امام زمانه مات میته جاهلیه. و من لاحظ کتاب تفسیر الإمام العسکری (ع) و تفسیر الصافی فی الآیات الوارده فی حقهم (ع) یجد الکثیر من تلک الأخبار. و کالأخبار الداله علی بناء الإسلام علی خمس منها الولایه و مقتضی ذلک انه بانتفائها ینتفی الإسلام لأن الکل ینتفی بانتفاء الجزء و ما حکی من نقل عدم الخلاف فی کفرهم کما عن السرائر و

الشیخ بن نوبخت فی فص الیاقوت. و لا- أقل من کفر المجسمه منهم و المفوضه منهم لما روی عن الرضا (ع) من أن القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک و عن الرضا (ع) إن الناس فی القدر علی ثلاثه أوجه رجل یزعم ان اللّه تعالی أجبر الناس علی المعاصی فهذا قد ظلم اللّه فی حکمه فهو کافر، و رجل یزعم ان الأمر مفوض إلیهم فهذا قد أوهن اللّه فی سلطانه فهو کافر الحدیث. (قلنا) مضافا الی أن الأخبار المذکوره الداله علی إسلامهم أقوی و أظهر دلاله و أکثر موافقه للمشهور فتوی و عملا و لحکایه الإجماع عن کشف اللثام و الروض و مفتاح الکرامه علی ما یدل علی إسلامهم و عدم کفرهم و سیره الأئمه (ع) علی ذلک و هذا ما یوجب ترجیحها علی الأخبار الداله علی کفرهم. فإنه مضافا الی ذلک أن أخبار الناصب إنما هی ظاهره فی من نصب العداوه للشیعه من جهه حبهم لأهل البیت و هذا داخل فی الناصب لأهل البیت و هو یرجع لجحد النبوه لکون حبهم من ضروریات الدین و نص علیه القرآن الکریم بقوله تعالی قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی و أما من نصب العداوه للشیعه لا- من الجهه المذکوره فلا- تدل الأخبار علی انهم من النصاب و إنما ادعینا ظهورها فی ذلک لما فیها من التعلیل بقوله (ع): «لأنک لا تجد رجلا یقول أنا أبغض محمدا و آل محمد و لکن الناصب من نصب لکم و هو یعلم انکم توالوننا و أنتم من شیعتنا» و لو سلم فهی إنما تدل علی أنهم نصاب

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۶

و

لا- تدل على أنهم كفار نجسين فان ظاهر الأخبار الداله على نجاسه النصاب ظاهره فى الذى نصب العداوه لأهل البيت و فى بعضها (لنا). و أما الأخبار الداله على كفر من أنكر الولايه فالظاهر بقرينه الأخبار المتقدمه ان الكفر فيها نظير الكفر الذى هو موجود فى الأخبار بالنسبه لتارك الصلاه و فى قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰالَمِينَ. فان المراد بذلك هو الفسق و الحاصل أن فى الأخبار يكثر إطلاق الكافر على من هو مسلم قطعا كتارك الصلاه أو الحج أو الزكاه فيكون إطلاق الكافر غير موجب لنفى الإسلام مع ما عرفت من أن إنكار الولايه باعتبار نص القرآن عليها بقوله تعالى قُلْ لٰا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ. و لقيام ضروره الدين عليها يكون إنكارها إنكارا للنبوه و هو موجب للكفر. و أما خبر (من مات) فلا يدل على الكفر بل هو ظاهر فى التنظير بالميته الجاهليه و هو إنما يقتضى أنه ضال. و أما أخبار بناء الإسلام على خمس فلا بد من أن يراد به الإسلام الحقيقى الذى يوجب دخول الجنه لا الإسلام الظاهرى بدليل عد إقامه الصلاه و إيتاء الزكاه منها.

و أما ما حكى من نفى الخلاف ففيه ان الشهره و الإجماعات المحكيه تنفى ذلك.

و أما الخبران الدالان على كفر المجبره و المفوضه فمضافا الى عدم ثبوت صحتهما و وهنهما بعدم عمل المشهور بهما حيث لم يفتى بمضمونهما أحد سوى ما يحكى من أن الشيخ (ره) وجدنا كاشف الغطاء قد أفتيا بنجاسه المجبره. و الحاصل ان المخالفين و غيرهم إن أنكروا ما يقطعون به من الدين

فهم كافرون لأنه يرجع إنكارهم إلى إنكار ما جاء به النبى (ص) و هو يرجع لإنكار النبوه كما هو ظاهر روايه عبد الرحيم القصير لقوله (ع): و لا يخرجه الى دار الكفر إلا الجحود و الاستحلال بأن يقول للحلال هذا حرام و للحرام هذا حلال و دان بذلك و قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ. فان الظاهر هو

قول من يعتقد الحكم الشرعى و يقول بخلافه و إلا لزم كفر المجتهد المخطئ و من هذا الباب حكم على المستخف بالدين كافر كالملقى للقرآن فى القاذورات و المهدم للمساجد و المستهزء بالمؤدين للواجبات الدينيه استنكارا لها و تعصبا و عنادا (و بعضهم أضاف) إلى الإقرار بالشهادتين الإقرار بما جاء به النبى (ص) و لكن لا حاجه له لأنه يلازم الإقرار بالرساله. و لو ذهب ذاهب الى عدم الملازمه فنقول: انه لا دليل على ثبوت اعتباره فى الإسلام، و اشتمال بعض الأخبار عليه لا ينفع لأنه لم يعهد من المسلمين اعتباره فان الرسول (ص) كان يكتفى بالشهادتين فلم يعمل بهذه الأخبار مضافا لمعارضتها بروايه محمد بن مسلم المتقدمه ص ۸۸.

احكام الواسطه بين الإسلام و الكفر

(خامسها) قد عرفت فى مبحث الايمان وجود الواسطه بين الإسلام و الكفر

و مقتضى القاعده عدم ترتيب أحكامهما عليها فلا يحكم بالنجاسه لأن النجاسه من آثار الكفر و عليه فتكون طاهره و لا يجوز النكاح و التوارث لأنها من أحكام الإسلام. و بالجمله إن ذلك تابع للدليل فما دل عليه الدليل إنه من آثار أحدهما لا يحكم به عليها.

الدليل الذى يطلب تحصيله فى المعارف الإلهيه

(سادسها) قد عرفت عدم جواز التقليد فى المعارف الإلهيه التى يتوقف حصول الايمان عليها

و انه لا بد من الدليل عليها و الكلام هنا فى المراد بالدليل فنقول إن المراد به هو الدليل الذى يحصل به اطمئنان النفس بحسب استعدادها و يسكن اليه القلب بحيث ينقاد اليه و يسلم بالمعارف لديه و ليس يراد منه الدليل

المشتمل على مقدمات تفصيليه و استقصاء للشبه الالحاديه و الدليل على ذلك هو سيره المسلمين عليه كيف و الأدله التى ذكرها القرآن الشريف و اشتملت عليها الأخبار كانت كلها إجماليه لا تفصيليه.

الاماره المعتبره إذا قامت على المعارف الإلهيه

(سابعها) ان المعارف الإلهيه إذا قامت عليها الأمارات الظنيه المعتبره

اشاره

بعد الفحص عما يعارضها و يخالفها و لم يظفر به إذ مع عدم الفحص لا حجيه لها هل يجب التدين بها و عقد القلب عليها أم لا، فلو قام الخبر الجامع لشرائط الصحه على كيفيه المعاد فهل يجب التدين بمضمونه أم لا و هكذا لو كان ظاهر لفظى للكتاب أو للسنه المتواتره أو للخبر المحفوف بالقرائن القطعيه يدل مثلا بعمومه على حشر الدود يوم القيامه فهل يجب التدين به أم لا فقد يقال بوجوب التدين به لأن هذا نوع من العمل بالأماره الظنيه و لذا تمسك جمله من العلماء فى بعض العقائد بأخبار الآحاد المعتبره بل كان القوم فى عصر المعصومين (ع) يأخذون بظواهر القرآن و كلماتهم (ع) فى عقائدهم مضافا الى ذلك لزوم لغويه الاخبار بأحوال المحشر و الأمور العلويه و السفليه و أحوال الأنبياء و الأمم السالفه و نحو ذلك و لا وجه لاهتمام العلماء بحفظها و تدوينها و لا يمكن إثبات أحوال واقعه كربلاء و مظلوميه الزهراء (ع) و نحو ذلك فالحق أن يقال إن الأمارات المعتبره فى الأحكام الفرعيه الشرعيه يكون المطلوب هو

العمل و فی الحوادث الکونیه و العقائد الدینیه یطلب فیها الالتزام و عقد القلب غایه الأمر الموارد التی یجب فیها الالتزام و عقد القلب یجب فیها ذلک عند قیام الاماره المعتبره و الموارد التی لا یجب فیها الالتزام و عقد القلب لا یجب فیها ذلک عند

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۲۹

قیامها و لکن لا یصح عقد القلب علی خلافها إلا بدلیل أقوی منها و یؤید ذلک التجاء بعضهم إلی تأویلها فی بعض الموارد دون أن یردّ علیها بأنها أمارات لیست بحجه فی العقائد. و یؤید ذلک أیضا قوله (ع): «من أخذ دینه من الکتاب و السنه زالت الجبال و لم یزل». و هو إن لم یکن ظاهرا فی العقائد فلا أقل من شموله لها

(و قد یستدل علی وجوب تحصیل الظن بالعقائد)

اشاره

و التدین بمؤداه عند انسداد باب العلم بها و الیأس من الیقین بها بأن العقل یحتمل قیام الظن مقام العلم عند الانسداد فیحکم بلزوم تحصیله لاحتمال الضرر بترکه عند الانسداد کما ذکروه فی صوره الانفتاح و إن. (شئت قلت) انه عند الانسداد یدور أمر الجاهل بین البقاء علی الشک و بین تحصیل الظن و یحتمل تعیین الثانی علیه فلا- محاله یحکم عقله بتعیین الثانی من باب الاحتیاط، و حیث انه یجب التدین بالواقع و قد ثبت الواقع بهذا الظن فیجب التدین بمؤداه و یرد علیه:

(أولا) بأن التدین بالمظنون لا یجوز لمکان احتمال تخلفه عن الواقع.

(و جوابه) انه لما کان لا طریق للواقع إلا الظن و التدین به مطلوب فیدور الأمر بین إهمال التکلیف کلیه و لا یتدین بشی ء أو یتدین بالمظنون لظنه بمطابقته الواقع و لا شک أن الثانی أرجح فی نظر العقل و لقاعده المیسور.

(إن)

قلت) إنه يمكنه أن يتدين بالواقع بما هو واقع على إجماله من دون تعيينه فيمكنه امتثال التكليف من دون احتمال المخالفه للواقع. (قلنا) المطلوب للشارع هو التدين بالواقع على سبيل التعيين فمثلا المطلوب هو التدين بكون خالق الخلق هو اللّه تعالى لا الواقع بما هو واقع فاذا فرض إنه انسد عليه اليقين باللّه فالظن به يكون حجه له و يتدين به إذ لا طريق للواقع المعين إلا هو. و هذا هو مسلک العقلاء فی سائر شؤونهم الحيويه فيجب تحصيل الظن بالواقع فی العقائد الدينيه التی يطلب فيها تحصيل التدين بها. (و دعوى) أن التدين بالمظنون لا يخلو

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۰

من محذور مخالفه الواقع. و العقل لمحذور مخالفه الواقع يحكم بعدم جواز التدين بالمظنون (مدفوعه) بأن التدين بالمعلوم أيضا لا يخلو عن محذور مخالفه الواقع فالمحذور موجود فيه فيقتضی أن لا يجوز التدين به غايه الأمر انه لا احتمال بالخلاف للعالم بخلاف الظان (و الحاصل) ان الظاهر جواز التدين لمن قامت عنده أماره معتبره بحسب نظره و حالها حال العلم و لعل ذلک ثابت حتى فی الموضوعات ألا ترى أن البينه إذا قامت على أن الدار لزيد تدين بذلک و عقد عليه القلب على أن فی التدين بالمظنون مخالفه احتماليه و التدين بالواقع على إجماله مخالفه قطعيه لعدم التدين به تفصيلا.

(و يرد عليه ثانيا) ان الالتزام بالمظنون تشريع محرم مولويا أو عقليا و توضيح ذلک أن الحاكم بحجيه الظن الانسدادی هو العقل و هو لا يحكم بها إذا كان محذور آخر فی البين كما فی المقام فان التدين مخالفه قطعيه بالنسبه إلى حرمه التشريع و موافقه احتماليه ظنيه بالنسبه إلى

وجوبه و العقل لا يجوّز المخالفه القطعيه لمراعاه الموافقه الاحتماليه و لو كانت ظنيه و هذا بخلاف الفروع فإنه يمكن اتباع الظن فيها من دون التزام فى البين حتى يعارض بحرمه التشريع و (لا يخفى ما فيه) فان التدين بالواقع إذا كان مطلوبا بعنوان خاص فيكون عاصيا بتركه مع وجود الطريق الى الواقع بحسب حكم العقل من دون فرق بين الفروع و الأصول و لا تشريع فى البين مع وجود الحجه على الواقع. مضافا الى أنه عند الانسداد يجى ء ملاك وجوب المعرفه فى الظن من خوف الضرر بتركه و إن به أداء الشكر و احتمال الوقوع فى خلاف الواقع بالتدين به جارى فى العلم غايه الأمر لا يحتمله العالم و هو غير صالح للفارق على أن التشريع إنما يكون فى الأحكام الشرعيه لا فى الأمور الواقعيه و قد قرر المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهانى (ره) دليل الانسداد فى المقام بوجه أبسط و ألطف اطلعنا عليه بعد كتابتنا هذه الأسطر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣١

و حاصله إن الواجب إذا كان هو عقد القلب على المعلوم بما هو المعلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط فلا مجال لإجراء دليل الانسداد لأنه عند الانسداد لا يتمكن العبد من الامتثال و لا مجال لحجيه الظن بالخصوص فيه إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدى تنزيلا له منزله الواقع و أما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع فالعلم منجز للتكليف و طريق لامتثاله و الأثر يكون للواقع فعند انسداد باب العلم و تماميه سائر المقدمات تصل النوبه إلى حجيه الظن و لزوم عقد القلب على المظنون عقلا من باب التنزل عن الإطاعه العلميه إلى الإطاعه

الظنيه لانسداد باب العلم و عدم جواز إهمال الامتثال للتكليف رأسا و عدم التمكن من الاحتياط التام لعدم إمكان عقد القلب على الطرفين لعدم إمكان الالتزام الجدى بالشى ء و نقضيه و لا وجه لعقد القلب بنحو التخيير و لا بنحو الاجمال لفرض أن الواجب هو أحد الطرفين بخصوصه شرعا فيحكم العقل بالرجوع الى الظن و قد أجاب (ره) عن هذا الدليل بأن الأمر يدور بين الاحتياط الناقص بعقد القلب على الواقع إجمالا و إلغاء الخصوصيه و بين عقد القلب على المظنون بخصوصه و الأول أولى من الثانى لأن عقد القلب على الواقع إجمالا فيه موافقه قطعيه بمقدار جزئى بخلاف الالتزام بالمظنون فإنه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواجب الواقعى و العقل يحكم بالأول دون الثانى انتهى «و لا يخفى ما فيه» فان فى عقد القلب على الواقع مخالفه قطعيه لترك تعيين أحد الطرفين بخلاف عقد القلب على المظنون فان فيه مخالفه احتماليه و العقل يرجح الثانى على الأول مضافا الى ما عرفت من قيام السيره على العمل بالروايات و بالعمومات و الظواهر فى الأصول الاعتقاديه التى لا طريق لها إلا النقل فيكون ذلك مرجحا للتدين بالظن مضافا الى ما يمكن أن يقال إن كثره الأدله و الطرق على الأصول الاعتقاديه حتى ادعى بعضهم حصول العلم بها لكل أحد تجعل الظن الحاصل بالفحص أو بالعقل يطابق الواقع لأن الأدله على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۲

الواقع أكثر و أوضح من الأدله على خلافه فى الأصول الاعتقاديه.

(و قد ذهب أكثر علمائنا الى عدم الوجوب)

لأن التدين و عقد القلب و إن سلم كونه نوع عمل بالظن المعتبر لكن الأدله التى دلت على حجيه الظنون إنما تدل عليها بالنسبه إلى آثار الواقع

لا ـ الآثـار المترتبه على الواقع بوصف انه مظنون أو معلوم، و وجوب التـدين و عقـد القلب على الواقع من آثـار الاعتقـاد الجزمى بالواقع لا من آثار نفس الواقع بما هو واقع فاذا لم يعلم بالواقع و لو لانسداد العلم به ينتفى وجوب عقد القلب لانتفاء موضوعه. و لا ـ يخفى ما فيه فان موضوع وجوب التـدين و عقـد القلب هو الواقع لا العلم به و لا الظن به لأن وجوب التـدين إن كان من باب حكم العقل فالعقل إنما يحكم بملاك خوف الضـرر و من المعلوم إنه إنما يخاف الضرر بترك التدين بالواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم و هكذا الآيات و الأخبار المتقدمه ص ۸۶ ظاهره فى ترتب عقد القلب على ما هو الواقع.

مضافا الى أن المعلوم بما هو معلوم قـد ينطبق على خلاف الواقع فكيف يأمر الشارع بالتدين به. و التحقيق أن يقال انه إن حصـل القطع بالمعـارف الإلـهيه من الامـاره وجب الالـتزام به. و إن لم يحصـل القطع منهـا فـان كـان ممـا يجب الالـتزام بواقعه تفصـيلا كأصول الايمان حيث يجب التدين بها مشخصا للواقع كان عند قيام الاماره المعتبره عليه يجب الالتزام به لثبوت الواقع بها فيلتزم بما قامت عليه لأنه من آثار الواقع و ليس من آثار الاعتقاد به. و حيث كان المطلوب التـدين بالمعارف الإلهيه تفصـيلا لا إجمالا فعنـد انسـداد بـاب العلم يتعين الرجوع الى الظن المعتبر لعـدم إمكان الاحتياط و لا امتثال الواقع إلا بـذلك. و أما التـدين بالواقع على إجمـاله فهو ليس فيه امتثـال للتكليف لأن المطلوب التـدين بها تفصـيلا كما هو الفرض. (نعم) من أصول الإيمان ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها كوجود البارى و نبوه

الأنبياء فإن وجوب التدين بها لما كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٣

عقليا لا شرعيا كما تقدم فى ص ١٠٨ مرتبا على واقعها بحكم العقل. و لا ريب انه بالأماره لا ينكشف واقعها و انما يثبت فى الظاهر فلا يرتب وجوب التدين على ثبوتها بالأماره لأنه ليس بأثر شرعى لواقعها. و أما مثل إمامه الأئمه (ع) فإنه يجب التدين بها عند قيام الاماره المعتبره عليها. هذا كله فيما يجب التدين بواقعه تفصيلا. و أما ما كان من المعارف الإلهيه مما لا يجب الالتزام بواقعه تفصيلا كأحوال الحشر و النشر و أحوال الأنبياء و الأوصياء فإن حصل القطع من الاماره به وجب الالتزام به و إذا لم يحصل القطع به من الاماره فظاهر الأكثر عدم وجوب الالتزام به و التدين به و ان الاماره المعتبره ليست بحجه عليه بحيث يصح نقله بدون الروايه كما فى الحكم الشرعى فإنه يذكره المفتى عند قيام الاماره عليه بغير الروايه.

و لكن الحق أن السيره العمليه على الالتزام به و التدين به عند قيام الاماره المعتبره عليه و لذا كان الأصحاب يحتج بعضهم على بعض بالأخبار. و يرشدك الى ذلك اعتماد علماء الكلام عليها. و ذكر أرباب كتب الاخبار لها كالكافى و فى ديباجته ما يشعر بالاعتماد على الحجه منها. و لذا تجد ديدن الواعظين يعتمدون عليها فى نقل أحوال الحشر و النشر و وقائع الطف فلو لا صحه التدين بها المستتبع للإقرار باللسان لما صح ذلك. كيف و انك لتجد ديدن شعرائنا الصالحين نظم أحوال الأئمه (ع) و حوادثهم و تدوين مقاتلهم مع انه لا دليل لهم على ذلك. إلا الأخبار و الامارات. بل فى بعض الأخبار

تجد الامام (ع) يستشهد بقول من سبقه فى بعض العقائد كمسأله القضاء و القدر. و الغريب من استاذنا المشكينى (ره) انه أنكر جواز التمسك بالظن المعتبر فى ذلك مع انه تمسك فى خلود المعاندين من الكافرين ببعض فقرات دعاء كميل.

(إن قلت) على هذا لا بد من إثبات وجوب التدين بالشى ء أولا حتى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٤

يكون قيام الاماره عليه موجبا للتدين به. و مع ثبوت وجوب التدين به لا حاجه لقيام الاماره عليه. (قلنا) قد يثبت وجوب التدين بواقع الشى ء و لكن تشخيص الواقع يكون بالأماره مثلا يجب التدين بالإمام الحاضر من جهه قيام الإجماع بل ضروره المذهب على ذلك فاذا قام الظن المعتبر على ان الامام الحاضر هو الحجه ابن الحسن (ع) وجب التدين به و نحو ذلك.

المقدار الذى يجب معرفته أو التدين به من المعارف الإلهيه

(ثامنها) قد عرفت ماهيه الإسلام و حقيقه الإيمان بقى الكلام فى المقدار الذى يجب معرفته و التدين به

اشاره

عن نظر و استدلال من المعارف الإلهيه الذى يتحقق به الإسلام الحقيقى و الايمان الواقعى بحيث معه لا يخلد فى النار و ان ارتكب الكبيره سواء تاب منها أو لم يتب و هو خمسه:

(الأول) وجود البارى و قدمه و ديموميته و جمعه لصفات الفضائل و تنزيهه عن النقائص و لو بنحو الاجمال و من هذا الباب عدله و انما أفرده القوم بالبحث عنه و جعلوه أصلا من الأصول الخمسه لمزيد الاهتمام به.

(الثانى) وحدانيه البارى و عدم الشريك له و المثيل له و الشبيه به.

(الثالث) نبوه النبى محمد (ص) و لازمها التدين و التصديق بجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم انه جاء به و إجمالا فيما لم يعلم به.

(الرابع) المعاد الجسمانى.

(الخامس) إمامه الأئمه (ع) من بعد النبى (ص) الى حد عصر المكلف

بترتيبهم كأن يعرف من كان فى عصر الحسين (ع) إن إمامه الحسين (ع) بعد أخيه الحسن (ع) و ان الحسن (ع) بعد أبيه على (ع). و لازمها البراءه من أعدائهم. و الدليل على ذلك كله الإجماع بل ضروره المذهب. و لا يجب معرفه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۵

أزيد من ذلك و لا التدين بأكثر منه فلا يلزم عليه معرفه باقى صفات البارى على التفصيل أو باقى صفات النبى (ص) أو الأئمه (ع) أو أحوال المعاد أو تفاصيل الحشر و النشر لأصاله البراءه من وجوبه و لقوله (ع) فى شؤون أصول الدين:

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاءكم ما لا تعلمون فها» (و أهوى بيده الى فيه).

نعم الجاهل إن رجع الى مقلده فى تعيين المقدار فهو و إلا فكل ما احتمل إنه من المعارف الإلهيه وجب عليه معرفته و التدين به بالنظر و الاستدلال و ذلك لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل إلا أن يجتهد و يؤدى نظره الى مقدار معين منها و يجرى أصل البراءه عن الباقى.

(إن قلت) كيف ترجع لأصل البراءه مع وجود آيات و روايات تدل بعمومها على وجوب المعرفه لكل المعارف الإلهيه بتفصيلها إلا ما أخرجه الدليل مثل قوله تعالى مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و قوله (ص):

«ما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات». و كذا آيه التفقه فى الدين و كذا عمومات طلب العلم كما ذكر ذلك الشيخ الأنصارى (ره). (قلنا) قد ذكر المرحوم الآخند المنع من ذلك أما الآيه فلأن العباده فيها و إن فسرت بالمعرفه إلا أن الظاهر إن المراد بها خصوص معرفه اللّه تعالى و لو سلمنا عدم ظهورها

فى ذلـك فهى لاـ إطلاـق لهـا لأـن الآـيه مسوقه لبيان حكم آخر و هو حصـر غايه الخلق بالمعرفه لا لبيان حكم المعرفه و العباده حتى يتمسک بإطلاقها.

و هكـذا الروايه المـذكوره فإنها وارده فى مقام بيان فضـيله الصـلوات الخمس و ليست مسوقه لبيان حكم المعرفه حتى يتمسـک بإطلاقها.

و أما آيه التفقه فهى بصدد بيان الطريق الذى يتوصل به الى معرفه الواجب لا لبيان ما يجب معرفته و استشـهاد الامام (ع) بها إنما هو لبيان أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٦

النفر طريـق تحصـيل المعرفه فى هـذا الموضـوع لاـ لبيـان وجوب معرفه الإمـام (ع) حيث ان الظـاهر إنه كـان مفروغـا عنه لكونه مركوزا فى ذهن السائـل و إنمـا كـان الغرض من السؤال هو الاهتـداء الى طريق تحصـيل المعرفه به، و حـذف المتعلق إنمـا يفيد العموم إذا كـان فى مقام بيان حكم ذلك الشـى ء المحـذوف متعلقه، و أما ما دل على طلب العلم إنما كان فى مقام التحريض و الترغيب الى العلم لاـ فى مقـام بيان ما كان العلم فيه مطلوبا. كيف و إلا لزم تخصـيص الأكثر و هى آبيه عن أصـله كما لا يخفى على من لاحظها فالعبره فيما لا يستقل به العقل و لا يدل عليه النقل هو الرجوع لأصل البراءه.

(و الحاصل) أن الزائد على ذلک كباقى صفات البارى تعالى أو صفات النبى (ص) أو الأئمه أو أحوال المعاد لو حصل العلم بها وجب التـدين بها للسـيره العمليه على ذلک أو لوجوب الإقرار و التـدين بما جاء به النبى (ص) الـذى دلت عليه الأخبار المتقدمه فإن من علم مجى ء هذا الشى ء عن النبى (ص) بالضروره أو التواتر أو نحو ذلک و لم يتدين

به لم یکن قد صدق النبی (ص) علی ما جاء به فیکون إنکار العالم به کفرا، و أما لو قامت علیه أماره معتبره فالأکثر علی عدم وجوب التدین به لعدم کون وجوب التدین من آثاره و إنما یجب أن یتدین بالواقع لکن الظاهر من سیره العلماء فی مقام المحاجات هو صحه التدین بمدلول الاماره المعتبره لا وجوبه و لعل ذلک یستفاد من بعض الأخبار. و قد یدعی الإجماع علی وجوب معرفه تفاصیل التوحید و النبوه و الإمامه و المعاد و إن الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقه الإیمان مستحق للعقاب الدائم کما هو المحکی عن العلامه (ره) فی باب الحادی عشر و فیه أنه یلزم کفر أکثر الناس لعدم التمکن إلا للأوحدی من الناس من المعرفه المذکوره. مع إمضاء النبی (ص) و باقی المعصومین (ع) السیره علی خلاف ذلک.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۷

(و قد یستدل علی تعیین المقدار) بالأخبار الکثیره المفسره للإسلام و الایمان

کخبر محمد بن سالم المتقدم ص ۸۸، و کروایه الفتح بن یزید المتقدمه ص ۸۹ و روایه سلیم بن قیس المتقدمه ص ۹۱، و روایه إسماعیل المتقدمه ص ۹۱ و روایه عیسی بن السری ص ۹۴، و روایه علی بن إبراهیم ص ۹۴، و روایه أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: جعلت فداک أخبرنی عن الدین الذی افترضه اللّه تعالی علی العباد ما لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم غیره ما هو؟ فقال: أعده علی فأعاد علیه. فقال: شهاده أن لا إله إلا اللّه، و أن محمدا رسول اللّه، و إقام الصلاه، و إیتاء الزکاه، و حج البیت من استطاع الیه سبیلا، و صوم شهر رمضان. ثمَّ سکت قلیلا ثمَّ قال:

و الولایه

و الولايه مرتين الخبر. و روايه ابن اليسع قال: قلت لأبى عبد اللّه:

أخبرنى عن دعائم الإسلام التى لا يسع أحد التقصير عن معرفه شى ء منها التى من قصر عن معرفه شى ء منها فسد عليه دينه و لم يقبل منه عمله و من عرفها و عمل بها صلح دينه و قبل عمله و لم يضق به ما هو فيه لجهل شى ء من الأمور جهله.

فقال: شهاده أن لا إله إلا اللّه و الايمان بأن محمدا رسول اللّه و الإقرار بما جاء به من عند اللّه و حق فى الأموال الزكاه و الولايه التى أمر اللّه تعالى بها ولايه آل محمد. و روايه محمد بن يحيى فى الكافى بسنده عن إبراهيم بن عمر قال:

سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: إن أمر اللّه كله عجيب إلا أنه قد احتج عليكم بما قد عرّفكم من نفسه. و يمكن أن يورد على الاستدلال بها عده إيرادات (منها):

اختلاف مفادها فان فى بعضها الاقتصار على الشهادتين و هما التوحيد و النبوه.

و فى بعضها اعتبارهما مع الإمامه دون غيرها من المعاد و العداله. و فى بعضها على اعتبار الثلاثه مع الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج المعلوم عدم اعتبارها فى الإسلام و الايمان. و فى بعضها اعتبار الثلاثه مع الإقرار بما جاء به النبى (ص) إجمالا مع الزكاه التى من فروع الدين و غير ذلک من الاختلافات فى مؤداها جدا مع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۸

ورودها فى مقام التحديد الآبى عن التخصيص فتكون من المتعارضات المحتاجه إلى التوجيه إما بحملها على اختلاف مراتب الايمان و الإسلام شده و ضعفا أو بحملها على اختلاف حقائق الايمان و الإسلام و اختلاف

الآثار الدنيويه و الأخرويه باختلافها من الطهاره و جواز النكاح و الديه التامه و النجاه من النار و الدخول فى جمله الأبرار. و كيف كان فلا يصلح شى ء منها للمدعى حتى لنفى ما عدى المذكورات فيها لأن من العقائد العدل و المعاد و هما غير مذكورين فيها نعم بضميمه الإجماع أو الضروره يمكن استفاده عدم اعتبار ما لم يذكر فيها ما عدى ما قام الإجماع و الضروره على اعتباره كالمعاد و العدل.

العاجز من اليقين بالمعارف الإلهيه

(تاسعها) ان غير المتمكن من العلم بالمعارف الإلهيه الواجبه

سواء كان عدم تمكنه من جهه قله إدراكه و قصور عقله بحسب خلقته كما نراه فى بعض الناس الضعاف العقول و أما من جهه مهله النظر و أما أن يكون غافلا غير ملتفت لكونه بعيدا عن بلاد الإسلام أو لعدم احتماله كون دين الإسلام حقا كبعض شباب النصارى و اليهود فى أوائل بلوغهم و أما يكون ملتفتا غير غافل لكن لا يمكنه بذل جهده لتحصيل حقيه دين الإسلام أما لكونه فى بلاد يخشى على نفسه من ذلك أو فى بلاد لا يتيسر له فيها ذلك و قد يكون متمكنا من بذل الجهد و ملتفتا و قد بذل جهده و لكنه لم يكن النظر و الاستدلال يفيده الجزم بذلك لكثره الشبه الحادثه فى نفسه و المدونه فى الكتب التى رجع إليها كما يشاهد ذلك فى بعض المتعمقين فى كتب الفلسفه من غير دراسه صحيحه لها و كيف كان فينبغى الكلام فى العاجز الغير المتمكن من اليقين بالمعارف الإلهيه الواجبه من جهات ثلاثه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۳۹

(الاولى) فى وجوده فى الخارج و تحققه فيه.

(و الثانيه) فى حكمه التكليفى و هو وجوب تحصيل الظن عليه.

(و الثالثه) فى

حكمه الوضعى من كونه كافرا أم لا.

(أما الجهه الأولى) فقد تقدم الكلام فيها تفصيلا ج ١ ص ٢١٣ و إن الحق هو وجود مثل ذلك.

(و أما الجهه الثانيه) فقد ذهب المشهور إلى انه يجب عليه أن يتدين بالواقع بما هو واقع من دون تعيينه و يسقط عنه وجوب اليقين تفصيلا لعدم قدرته عليه فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق و لا يجب عليه تحصيل الظن بذلك لأن المطلوب هو اليقين بها و التدين بها و الفرض عدم قدرته عليه و ليس المطلوب هو الظن بها. (و التحقيق أن يقال) ان المطلوب هو التدين بالمعارف الإلهيه و عقد القلب عليها عن دليل، فان تمكن من تحصيل الدليل الصحيح فى نظره بحسب جهده و طاقته عقد قلبه على مؤداه سواء حصل الظن بها أم لا و إذا لم يتمكن من تحصيل الدليل عليها المعتبر بحسب نظره لم يجب عليه أن يتدين بها و لا يعقد قلبه عليها و إنما يجب عليه أن يعقد قلبه بما هو الواقع إجمالا و يتدين بالواقع إجمالا، و من هنا ظهر لك أن الميزان هو التمكن من تحصيل الدليل الذى هو صحيح عنده بحسب قدرته حتى لو كان الدليل أماره شرعيه معتبره عنده فى المقام، و أما الآيات الناهيه عن الظن كقوله تعالى وَ لٰا تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. فالجواب عنها هو الجواب عنها فى الأحكام الفرعيه.

(و أما الجهه الثالثه) فيرتب عليه آثار الإسلام إن أقر بالشهادتين و لم ينكرهما مع احتمال مطابقه اعتقاده لما أقر به فيرتب عليه آثار الإسلام، و أما إذا لم يقر بهما أو أقر بهما و لكن يعلم أنه ليس عن عقيده فلا يرتب

عليه آثار الإسلام و لا آثار الكفر إلا إذا جحد و أنكر و ذلك لما تقدم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴۰

من روایه محمد بن مسلم ص ۸۸ و للأخبار ص ۹۳. و روایه محمد بن یحیی ص ۹۵، و قد تقدم ثبوت الواسطه بین الإسلام و الکفر ص ۱۲۷ (و الجحود یتحقق) بإظهار الجزم بعدم الثبوت أو التشکیک فی الثبوت بعنوان الجحود و الإنکار، و أما لو کان بعنوان الاستفهام و طلب المعرفه و الیقین کمن یستفهم عن الدلیل فیکون ذلک من قبیل البحث و النظر فهو جائز و لا یقتضی الکفر، نعم یکون من أهل الواسطه بین الکفر و الإسلام.

الخطاب المولوی لا یکون فی بعض المعارف الإلهیه

(عاشرها) إن من المعارف الإلهیه ما لا یمکن أن یتعلق بمعرفتها أو التدین بها التکلیف الإلهی

و الخطاب المولوی کوجود الباری و النبوه لأنه قبل معرفتها و التدین بها لا یکون الخطاب و التکلیف محرکا و باعثا علی ذلک لعدم ثبوت مولویه المشرع کی یکون خطابه باعثا علی الامتثال فیکون لغوا و بعد معرفتها و التدین بها یکون الخطاب بها من قبیل تحصیل الحاصل فیکون باطلا.

و أما غیرها کالامامه و المعاد و نحو ذلک فیمکن أن یوجه التکلیف و الخطاب المولوی بوجوب التدین بها و معرفتها علما أو ظنا.

المتمکن من الیقین بالمعارف الإلهیه و إن نظره له دخل فی إیمانه

(الحادی عشر) إن المتمکن من تحصیل الدلیل الذی یفید الیقین و العلم بالعقائد الإلهیه

یتکلم فیه فی مقامین:

(أحدهما) فی جواز ترکه الدلیل المذکور و الرجوع الی الأدله الظنیه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴۱

(و الثانی) فی حکمه الوضعی لو ترک تحصیل الدلیل المذکور.

أما الکلام فی المقام الأول فنقول: انه یجب علیه التفحص بمقدار ما یحصل له الدلیل المفید للیقین و العلم، و لا یکفی ما یفید الظن و الدلیل علی ذلک ما تقدم ص ۱۰۷ من ما دل علی وجوب النظر فإنه ظاهر فی النظر المفید للعلم لأنه مع التمکن منه و الاکتفاء بالنظر المفید للظن کان نظره لیس بنظر، و ما دل علی وجوب العلم ص ۱۰۷ و ما دل علی ذم اتباع الظن بل حتی لو

كـان الظن ممـا قـام الـدليل على اعتبـاره لم يجز اتبـاعه لأن الاماره المعتبره إنما يصـح الاعتماد عليها بعـد الفحص و عـدم الظفر بالـدليل المخالف لها و الفرض انه متمكن من العلم بالواقع فلا بـد له من الاطلاع على الـدليل المفيـد للقطع لاحتمال انه مخالف للأماره فاذا اطلع عليه كان العمل به لا محاله.

(و أما الكلام فى الثانى) فهو مسلم إذا لم يظهر انه ظان و

انه يحتمل الخلاف مع إقراره بالشهادتين لأنه لو أظهر أنه ظان و محتمل للخلاف كان جاحدا، و أما انه مؤمن أم لا، فالظاهر عدم إيمانه لأنه لم يفحص حتى يعقد قلبه من دليل معتبر و لعدم حجيه الظن لانفتاح باب العلم له. و من هذا ظهر أن النظر و الاستدلال له دخل فى الايمان باعتبار أن الايمان هو التدين القلبى عن دليل لا عن تقليد كما تقدم ص ١٠٣.

ما علم عدم الفتوى به فعلا

(الثامن من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) هو ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل

كما لو علم برجوعه عن فتواه بالحكم أو أنه لم يعمل نظره فى الحكم و إن كان يعلم بأنه لو نظر فيه لأدى نظره الى ذلك لعدم شمول أدله التقليد لذلك إذ لم يكن حينئذ المجتهد عالما بالحكم و أدله التقليد ظاهره فى رجوع الجاهل الى العالم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١۴٢

مضافا الى الإجماع على عدم جواز التقليد فى ذلك. نعم لو علم بكونه مفتى بهذا الحكم بالفعل و لو بمعونه الاستصحاب صح تقليده فيه، و أما اشتراط العلم بكونه متذكرا لمستند الحكم حال أخذه منه فقد تقدم عدم اعتبار ذلك فيه ج ١ ص ٢۶۵.

الأمور الثابته عند العامى بالدليل المعتبر

(التاسع من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الثابته عند العامى بطريق آخر غير التقليد

كالاماره المعتبره عنده حتى لو كان من باب الانسداد و حتى لو كان من جهه التقليد كما لو قلد من يقول بجواز التجزى فى الاجتهاد فإنه إذا اجتهد المتجزى فى الحكم و حصل الاماره المعتبره عليه عنده لم يجز له تقليد الغير فيما قامت الاماره عليه عنده. و الدليل على ذلك هو ما ذكرناه من عدم جواز تقليد العارف بالمسأله لغيره ج ١ ص ١٧٣ و ما ذكرناه فى مسأله التجزى ج ١ ص ١٨٧.

الأمور الثابت فسادها عند العامى بالدليل

(العاشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الثابت عنده فسادها بالدليل المعتبره

حتى من باب الانسداد لما تقدم ج ١ ص ١٧٣ و ج ١ ص ١٧٧ و لا عبره بالظن بالفساد إذا كان الظن غير معتبر لأنه بمنزله العدم. (نعم) من قال باعتبار التقليد من باب الظن لا بد من اعتباره عدم الظن بالفساد بل يلزمه وجود الظن بالحكم إذ لو لم يحصل له الظن من الفتوى لم يكن ينفعه التقليد لعدم حصول ملاك حجيته و هو الظن بالحكم عنده.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١۴٣

(الحادی عشر من الأمور التی لا یجوز التقلید فیها) مسائل التقلید

اشاره

و لا بـد أن یرجع للاحتیاط أو الاجتهاد فیها کنفس مسأله جواز التقلیـد و لزوم تقلیـد الأعلم، و عـدم جواز تقلیـد المیت، و جواز العـدول، و جواز البقـاء علی تقلیـد المیت، و غیرهـا. أما المجتهـد فیها أو من له ملکه الاجتهاد فیها فعـدم جواز تقلیـده للغیر فیها واضح لما تقدم من عدم جواز تقلید من کان مجتهدا أو له ملکه الاجتهاد لغیره. و أما عدم جواز تقلید العامی فیها لغیره، فلأنه لو جاز التقلیـد فیها لزم الـدور و ذلک لأن جواز التقلیـد فی مسائل التقلیـد موقوف علی أن یقلـد فی مسألتنا هذه و هی مسأله جواز التقلید فی مسائل التقلید إذ لو لا ثبوتها عند العامی لما جاز له أن یقلد فی تلک المسائل. و مسألتنا هذه إنما تثبت عند العامی إذا ثبت عنده جواز التقلید فی سائر المسائل التی منها مسألتنا فیلزم الدور.

(إن قلت) فعلیه ما ذا یصنع العامی؟ (قلنا) إن مسألتنا هذه ثابته عند العامی بالضروره و انسداد باب العلم إن تمَّ عنده و السیره إن کانت حجه لدیه، فالعامی مجتهد فی مسألتنا هذه و إذا ثبت اجتهاده و معرفته لهذه المسأله أعنی جواز التقلید

فی سائر المسائل فقد ثبت عنده جواز التقلید فی سائر مسائل التقلید. و علیه فینبغی تخصیص عدم جواز التقلید فی نفس مسأله جواز التقلید فی المسائل دون سائر مسائل التقلید الأخری.

(إن قلت) إذا کان مجتهدا فی هذه المسأله فهو له قوه الاجتهاد فی باقی

مسائل التقلید فلا یجوز له التقلید فیها (قلنا) لو تمَّ ذلک لما صح التقلید أصلا لحصول القوه له علی ذلک فالإشکال مشترک الورود و (الحل له) إن مسأله أصل جواز التقلید بدیهیه واضحه نظیر مسائل العقائد الدینیه فالاجتهاد فیها سهل و إن أبیت فقل العلم بها سهل بخلاف باقی المسائل فإنه من الصعوبه بمکان و طالما زلت به الاقدام.

[البحث عن أن مسائل التقلید أصولیه أم فرعیه]

(إن قلت) إن مسائل التقلید مسائل أصولیه لأن مسائل کل علم ما یبحث عن عوارض موضوعه و موضوع علم الأصول هو الدلیل الفقهی و لا ریب أن قول المجتهد و فتواه دلیل علی الحکم الفرعی. و مسائل التقلید تبحث عن عوارض فتوی المجتهد و رأیه. (قلنا) لا دلیل علی المنع من جواز التقلید فی المسائل الأصولیه و أدله التقلید تشملها إلا إذا حصل ما یمنع من ذلک کما لو کان العمل بها یتوقف علی الفحص کالأصول العملیه فی الشبهه الحکمیه و مسأله حجیه الخبر. و فیما نحن فیه لم نجد مانعا من التقلید.

(إن قلت) إن أدله جواز التقلید مجمله لا یمکن التمسک بعمومها لمثل هذه المسائل (قلنا) لا نسلم ذلک. و لو سلمنا، فالمسائل المذکوره هی من القدر المتیقن دخولها کمسائل الأحکام الفرعیه لعدم قدره العامی علی الاجتهاد فیها و صعوبه مأخذها و انحصار الطرق لمعرفتها به. و ما کان من هذا القبیل فهو

قدر متيقن دخوله.

جواز العدول عن تقليد المجتهد لغيره

(الثانى عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام التى يكون العامى مسبوقا بتقليد مفت آخر فيها

اشاره

فإنه لا يجوز العدول عنه لمجتهد آخر إلا إذا تبدل رأى المجتهد فيها أو مات أو كفر أو فسق. و لا بد لنا فى توضيح المقام

و تحقيقه من ذكر الصور له و بيان الحكم فيها فنقول:

[صور العدول من مجتهد لآخر]

اشاره

(الأولى) هى أن تكون المسأله التى قلد فيها قد عمل بها على طبق تقليد صحيح عنده يعدل فيها الى تقليد مجتهد آخر بالنسبه إلى نفس العمل المتحقق سابقا نظير ما إذا قلد مجتهدا فى جواز الوضوء بالمضاف فتوضأ و صلى به ثمَّ عدل الى مجتهد آخر فى حكم ذلك الوضوء و تلك الصلاه، و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا على رأى مقلده الذى قلده تقليدا صحيحا فى نظره ثمَّ عدل الى مجتهد آخر فى ذلك العقد و الإيقاع الذى أوقعه سابقا.

(الثانيه) هى أن يعدل الى مجتهد آخر بالنسبه إلى الأعمال المستقبله التى أوقع الماضى منها على طبق قول مفتيه الذى قلده تقليدا صحيحا فى نظره نظير ما تقدم من الأمثله بالنسبه للأعمال المستقبله كأن يعدل لمجتهد آخر فى مسأله الوضوء بالمضاف بالنسبه إلى وضوءاته و صلواته الآتيه و هكذا فى العقود و الإيقاعات.

(الثالثه) أن يعدل عن تقليد مجتهد لآخر بالنسبه إلى مسائل أخرى و أعمال أخرى نظير من قلد مجتهدا فى الصلاه ثمَّ قلد مجتهدا آخر فى الزكاه ثمَّ هذه الصور الثلاثه تكون على قسمين: (أحدهما) أن يكون العدول فى زمان حياه المجتهد الأول. (و ثانيهما) أن يكون العدول بعد وفاته فتكون هذه الصور سته و كل من هذه الصور السته تاره تكون مع تبين عدم صلاحيه الأول للتقليد أو أفضليه الثانى بأن تبين فساد تقليده للمجتهد الأول بالعلم

أو الـدليل المعتبر كأن قامت الاماره على انه فاسق أو غير مجتهد أو مخطئ فى فتواه أو الثانى أفضل منه أو مع عدم تبين ذلك له فتبلغ الصور اثنى عشـر و كل هـذه الصور مع عـدول المجتهـد الأول عن رأيه أو مع عدم عدوله فتبلغ الصور إلى أربع و عشـرين صوره و يتضح الحال فى هذه الصور فى التكلم فى مسائل:

(الأولى) مسأله جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴۶

(الثانيه) مسأله جواز العدول عن تقليد المجتهد الذى مات بعد تقليده له و تسمى بمسأله البقاء على تقليد الميت و سيجى ء إنشاء اللّه الكلام فيها فى ما يعتبر فى المفتى.

(و الثالثه) مسأله جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل و سيجى ء إنشاء اللّه الكلام فيها فيما يعتبر فى المفتى.

(و الرابعه) مسأله تبدل رأى المجتهد و قد تقدم الكلام فيها مفصلا.

(و الخامسه) مسأله تبين فساد تقليد العامى و سيجى ء إنشاء اللّه تعالى الكلام فيها فى أحكام التقليد فينحصر الكلام هنا فى مسأله جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات فنقول:

جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات

ذهب غير واحـد إلى حرمه العـدول عن التقليد من مجتهد الى مجتهد آخر مساوى له فى جميع الشـروط، فاذا قلد العامى مجتهدا فى مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره مساوى له و قد نقل الإجماع على ذلك عن الحاجبى و العضدى و صاحب النتائج و هذا كله فيما إذا لم تكن فتوى المجتهـد الثانى موافقه للاحتياط فإنه يجوز العدول عن الأول الى الثانى لأن الاحتياط حسن على كل حال (و فى الحقيقه) لا يكون هذا رجوع اليه و إنما هو عمل بالاحتياط كما أن محل الكلام هو صوره الاختلاف فى الفتوى،

أما مع الاتفاق فيها فلا إشكال فى جواز الاعتماد على فتوى الثانى لكونها لم تخرج عن الحجيه إذا عرفت ذلك فنقول: انه لا كلام لهم فى الأعمال الماضيه فإنه لا يجوز العدول عندهم فيها إجماعا مضافا لما تقدم منا فى مسأله تبدل رأى المجتهد ما يدل على صحه الأعمال الماضيه و إنما الكلام فى الأعمال المستقبله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴۷

فنقول: إن الكلام تاره فى وظيفه العامى و أخرى فى حكم الواقع الشرعى، أما وظيفه العامى حيث انه عاجز عن الفحص عن الأدله فيرجع لعقله و عقله لا يجوّز له العدول لحصول اليقين بالبراءه بتقليد الأول و الشک فى البراءه بالتقليد الثانى و العقل حاكم بوجوب الأخذ بما يفيد براءه الذمه و الخروج عن عهده التكليف و المنع عما لا يفيد ذلک لاحتمال الضرر معه و هو العقاب و إن شئت قلت الأمر دائر فى المقام بين ما هو مقطوع الحجيه و هو قول المجتهد الأول و بين مشكوک الحجيه و هو قول المجتهد الثانى. و الشک فى الحجيه كما قرر فى محله كاف فى عدم جواز الأخذ بها لأن الأصل عدم جعل الحجيه له و لأنه لا يوجب العمل بها الأمن من العقاب. (نعم) بعد رجوعه للأول لو أفتى له المجتهد الأول بجواز العدول عنه الى غيره جاز له العدول لكون فتواه حجه عند العامى و هكذا لو أفتى له المجتهد الثانى جاز له تقليده فيها فيعدل إلا إذا احتمل عدم جواز تقليده للثانى فى هذه الفتوى أو كان الأول قد أفتى بحرمه العدول و قد قلده العامى فى هذه الفتوى فلا يجوز له العدول.

(إن قلت) قد تقدم أنه لو

قام عنـد العامى الـدليل المعتبر فى نظره على الحكم الشـرعى لا يجوز له التقليـد فيه و فى هذا المقام قد دل عقله على عدم جواز العـدول فلا يعـدل و لا يجوز له تقليـد المجتهـد الأول فى هـذه المسأله لما عرفت مما تقدم أنه لا يجوز للعامى أن يقلد المجتهد فيما ثبت عنـده بالـدليل الصـحيح (قلنا) هـذا صـحيح فيما لم تكن الفتوى وارده على الدليل الذى عنده و الدليل عند العامى فيما نحن فيه هـو دوران الأمـر بين التعيين و التخيير و الفتوى بجواز العـدول ترفع عنه هـذا الـدوران و تعين أن حكمه هو التخيير. (أما الحكم الشـرعى للعـدول عن مجتهـد الى آخر) فقـد ذهب بعضـهم الى جوازه كما حكاه صاحب الفصول عن بعض معاصـريه و حكى ذلك عن المحقق الثانى و الشهيد الثانى و العلامه فى الجعفريه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۴۸

و المقاصد العليه و النهايه و حكى القول به السيد أحمد الحسينى عن الشيخ أسد اللّه الشوشترى. و ذهب بعضهم الى عدم الجواز و هو المشهور، و المحكى عن ظاهر التهذيب و شرحه و الذكرى، و عن الشيخ الأنصارى (ره).

[أدله المجوزين للعدول من مجتهد لآخر]

اشاره

و استدل المجوزون للعدول بوجوه:

(أحدها) استصحاب بقاء التخيير

فإنه كان للعامى التخيير بأخـذ أى الفتويين شاء قبل التقليـد لأحـدهما و بعـد الأخـذ بإحـدى الفتويين يشك فى بقاء هـذا التخيير فيستصحب بقائه.

و أجيب عن الاستصـحاب (أولا): بمعارضته بقاعده الاشتغال المقتضيه لتعيين الأخذ بقول من قلده أولا بتقريب أنه القدر المتيقن فى براءه ذمته لـدوران الأمر بين التعيين بأخـذ قول من قلده أولا و التخيير بينه و بين قول المجتهد الثانى الذى يريد العدول اليه و (قد تقرر قاعده الاشـتغال) بوجه آخر و هو إنا نعلم بحجيه فتوى المجتهد الذى اختاره المقلد و نشك فى حجيه قول الآخر و فى مثله يبنى على عـدم حجيه من شـك فى حجيته (و بتقرير ثـالث) أن الواقع منجز عليه للعلم الإجمـالى بالأحكـام فيجب عقلاـ إما إتيـانه أو إتيـان مـا جعـل امتثالا له و مبرئا للـذمه منه و الآتى بالفتوى للمجتهـد الثانى لم يكن محرزا للإتيان بالواقع و لا بما جعله الشارع امتثالا له. (و فيه أن) الاستصـحاب مقـدم على قاعـده الاشـتغال لأنه باستصـحاب التخيير يزول الـدوران المـذكور و يثبت التخيير.

(و أجيب عن استصـحاب التخيير ثانيا): بعـدم تماميته فيما لو كان المجتهـد الأول حال تقليـده له منحصـرا به التقليد ثمَّ وجد بعد هـذا مجتهد آخر فان التخيير لم يكن ثابتا له أولا حتى يستصـحب (و فيه). أن وجوب التقليد الثابت له كان بنحو يقتضـى التخيير بمعنى أنه لو وجد مجتهد فى عرض ذلك المجتهد لجاز

تقليده فهذا الوجوب بهذا النحو هو المستصحب لأنه هو المتيقن و هذا نظير ما إذا وجب عليه أحد خصال الكفاره لانحصار الأمر به فإنه لو تمكن من فعل الآخر فعله و

لا يستصحب الوجوب التعينى له لأن وجوبه كان ثابتا له بنحو يقتضى التخيير لو تمكن من الفرد الآخر.

(و أجيب عن استصحاب التخيير ثالثا) بأنه معارض باستصحاب الحجيه الفعليه التعيينيه لفتوى من قلده أولا و استصحاب وجوب العمل بها لأنها قد صارت حجه فعليه تعيينيه بعد تقليده له فيها. (و لا يخفى ما فيه) فأنا لا نسلم أنها صارت تعيينيه بعد التقليد فيها لأنه لا دليل على أن الاختيار لها موجب لتعيينها و يكون بمنزله المرجح لها على غيرها و استصحاب فعليتها لا ينافى بقاء الفتوى الأخرى على الفعليه التخييريه. (و الحاصل) إنا لا نسلم ثبوت التعيينيه للحجه المختاره إذ ليس هناك موجب للتعيين إلا الاختيار لها و لا دليل على أن الاختيار موجب للتعيين بل الأصل عدم التعيين كما سيجى ء إنشاء اللّه فى تقليد الأعلم.

و رد هذا الجواب الثالث بوجوه أخرى: (منها) ما عن المرحوم الشيخ الأنصارى بأن استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجيه التعيينيه لأن الشك فى كونه حجه متعينه عليه مسبب عن الشك فى ثبوت التخيير بين الحجتين.

و أجاب عن هذا الرد بعض أساتذه العصر بأنه لا حكومه بينهما لأن الملازمه بين الحجيه التخييريه و بين عدم الحجيه التعيينيه عقليه لا شرعيه من باب أن وجود أحد الضدين يستدعى نفى الآخر عقلا و الحجه التخييريه تضاد الحجه التعيينيه فعدمها لم يكن من الآثار الشرعيه لبقاء الحجيه التخييريه فلا يكون استصحاب الحجيه التخييريه حاكما على استصحاب الحجيه التعيينيه لأن الحكومه إنما تكون على الآثار الشرعيه لا العقليه. و عليه فيكون استصحاب كل منهما معارضا لاستصحاب الآخر. و لا يخفى ما فيه فان احتمال الحجيه التعيينيه إنما نشأ من جهه

النور الساطع فى الفقه النافع،

كون التخيير الثابت بين الفتويين المتعارضين تخييرا ابتدائيا لا- استمراريا فالحجيه التعيينيه عباره عن كون التخيير المستفاد من الأدله ابتدائيا و عدمها عباره عن كون التخيير استمراريا و التعيينيه المحتمله إنما هى من آثار التخيير لأن المحتمل منها هو التعيين بعد التخيير و ليس المحتمل منها هو التعيينيه ابتداء حتى يكون احتمالها فى عرض احتمال الحجيه التخييريه و (بعباره أخرى) إنا إنما نرجع الى استصحاب التخيير بعد فرض أن الأدله الداله على التقليد فى حد ذاتها تقتضى التخيير و نشك فى أنها تقتضى التخيير ابتداء أو استمرارا فنستصحب التخيير و يرتب عليه عدم التعيين لأن عدم التعيين على هذا الفرض من آثاره الشرعيه لأن الشك فيه إنما كان من جهه أن الشارع رتب على هذا التخيير التعيين بعد اختيار أحدهما أم لم يرتب ذلك.

و (منها) ما رده به بعض المحققين بأنه لا معارضه بينهما لأن الحجيه كانت ثابته لما اختاره و لم تكن تمنع من حجيه الآخر ابتداء فكيف تمنع نفس تلك الحجيه عنها بقاءا. و (بعباره أخرى) أن سنخ حجيه ما اختاره لم يكن مانعا عن حجيه الآخر فاستصحاب بقائها بل القطع ببقائها لا يمنع من حجيه الآخر و لعله يرجع الى ما ذكرناه. (نعم) للخصم أن يقول إنا نحتمل أنه بعد اختياره لهذه الفتوى قد جعل الشارع لها حجيه تعيينيه بحيث لا يرضى الشارع بالعدول لغيرها و حينئذ فاستصحاب حجيه ما اختاره ثابته. و حجيه الآخر مشكوكه و الأصل عدمها، و بذلك يثبت التعيين لما اختاره. (لا يقال) إن الأصل هو حجيه الآخر لأنه قد كانت الحجيه ثابته له قبل الاختيار لأحدهما فالأصل بقائها بعد الاختيار. (قلنا) لا يجرى الاستصحاب

لعدم إحراز الموضوع لأنا نحتمل أن موضوع الحجيه هو من لم يتخذ طريقا للواقع.

(و أجيب رابعا عن استصحاب التخيير). إن التخيير بين الفتويين إن

كـان شـرعيا يسـتفاد من الإجماع كما ذكره بعضـهم أو من السـيره كما ذكره آخر أو من أدله التخيير بين الأخبار المتعارضه كما ذكره ثـالث فـالموضوع للتخيير غير محرز لأنه مردد فى الواقع بين ما هو مقطوع الارتفاع فيما إذا كان التخيير ابتـدائيا و بين ما هو مقطوع البقـاء فيما إذا كان اسـتمراريا. و إن شـئت فقل إن موضوع التخيير إن كان هو المتحير فى وظيفته الشـرعيه فهو قـد ارتفع باختيـار احـدى الفتويين لأنه يزول تحير العبـد بـذلك و إن كان الموضوع له من تعارض عنـده الحجتان فالموضوع للتخيير باقى بعـد اختيـار أحـدهما، فاستصــحاب نفس التخيير لاـ يصـح لعـدم إحراز موضـوعه. و لاـ استصـحاب موضـوع التخيير يصـح لأـن الاستصـحاب الشخصـى لاـ معنى لـه لـتردده بيـن فرديـن قصـير و طويـل و استصـحاب الفرد المردد بمـا هـو مردد غير معقـول و استصــحاب الكلى لاـ أثر لـه حيـث أن المفروض أن التخيير الاسـتمرارى مرتـب على أحــد الفرديـن بخصـوصه فـاذن لاـ وجه لاستصحاب التخيير.

(إن قلت) نستصـحب نفس التخيير و نقول قـد حقق فى محله أن المعتبر بقـائه فى الاستصـحاب هو الموضوع العرفى لا الموضوع الشـرعى، و الموضوع عنـد العرف للتخيير هو الفتويـان المتعارضان و هو باقى بعـد اختيار أحـدهما. (قلنا) إنا لم نعرف الموضوع لهـذا الحكم حتى ندرك بقائه عند العرف و عدم بقائه عندهم لتردده عندنا بين مقطوع البقاء و بين مقطوع الارتفاع، و لو سـلمنا معرفته فهو موضوع لحكم أصولى من نوع الأمور الشرعيه لا يدركه

العرف حتى يمكننا أن نجزم بأن العرف يرى بقائه.

(إن قلت) نستصحب موضوع التخيير بمعنى إنا نقول إن الموضوع الذى ثبت له التخيير سابقا نشك فى بقاء شخصه فعلا فنستصحب بقائه. (قلنا) إنا نشک فى بقائه لا من جهه الشک فى بقاء شخصه بل من جهه عدم معرفته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۵۲

و تعيينه إنه من الأمور الباقيه بعد اختيار إحدى الفتويين أو من الأمور الزائله بعد الاختيار لها.

(إن قلت) إنا نتمسک بإطلاق أدله التقليد فإنها تدل على حجيه الفتوى سواء أخذ بمعارضها أم لا. (قلنا) هذا رجوع عن التمسک باستصحاب التخيير و سيجى ء إنشاء اللّه تعالى بيانه فى تعداد أدله المجوزين للعدول و ستعرف إنشاء اللّه الجواب عنه هذا كله بناء على أن التخيير بين الفتويين ابتدائى شرعى.

و أما بناء على انه عقلى باعتبار أن الحاكم به هو العقل لأن أدله التقليد تشملهما ابتداء و ليس المطلوب العمل بهما معا و ترجيح إحداهما بعينها على الأخرى بلا- مرجح و الاحتياط ليس بواجب للسيره و الإجماع و لاتفاق الفتويين المتعارضين على رفعه فيحكم العقل بالتخيير بينهما كما سيجى ء إنشاء اللّه تعالى فى تقليد الأعلم فنقول أيضا لا يجرى الاستصحاب و لا فى الحكم الشرعى المستند إليه لأن مجرد الشک فيه معناه ان العقل غير حاكم به فيقطع بارتفاعه حيث انه إن كان موضوعه موجودا فالعقل يستقل بحكمه و إن لم يكن موضوعه موجودا فهو مرتفع بارتفاع موضوعه و إن كان مشكوكا فهو لا- يحكم به بعدم إحراز موضوعه.

(إن قلت) ان التخيير العقلى إنما يكون بملاحظه الحجيه الثابته لهما بواسطه عموم أدله الحجيه لهما و هكذا بعد اختيار إحداهما تكون ثابته لهما، أما

ثبوتها للفتوى المختاره فواضح و أما ثبوتها للفتوى الأخرى فباستصحاب الحجيه الثابته لها قبل اختيار إحداهما و مقتضى ذلك ثبوت التخيير بينهما بحكم العقل كما فى صوره ثبوته قبل اختيار إحداهما و هذا نظير استصحاب الوجوب أو الحرمه و ثبوت استحقاق العقاب عليهما بحكم العقل أو استصحاب عدمهما و ثبوت عدم الاستحقاق بحكم العقل. (قلنا) إن الاستصحاب لحجيه الفتوى الأخرى غير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٣

جار لعدم إحراز بقاء الموضوع عند العرف لأن الحجيه كانت ثابته لها عند عدم الاعتماد على حجيه أخرى أما بعد الاعتماد على حجيه غيرها فيكون ممن يعلم بالواقع و لو تعبدا. (و قد يرد استصحاب التخيير على تقدير كونه عقليا) بأن العقل إنما أثبت التخيير للمتحيز فى الطريق للواقع و عند عدم معرفته. و بعد الأخذ بإحدى الفتويين زال موضوعه و صار العبد غير متحير فكيف يستصحب التخيير مع زوال موضوعه المقوم له. (و لا يخفى ما فيه) فان موضوع حكم العقل للتخيير هو تعارض الحجتين فان العقل بعد أن رأى إنهما حجتان لشمول أدله التقليد لهما و ليس لأحدهما أرجحيه على الأخرى ليأخذها بعينها و لا يجب الاحتياط حكم بالتخيير بينهما فحكمه لم يكن من جهه تحيره و عدم معرفه الطريق للواقع فإنه عارف بأنهما كلاهما طريق عنده للواقع بل من جهه عدم مطلوبيه العمل بهما معا. (نعم) يمكن أن يقال إن العقل إنما يحكم بالتخيير بين الحجتين المتعارضتين من جهه عدم اتخاذه طريقا للواقع فلو اتخذ طريقا للواقع لم يحكم بذلك و حينئذ فيكون الموضوع للتخيير العقلى هو تعارض الحجتين مع عدم اتخاذ طريق للواقع فلا يكون باقيا بعد اختيار إحداهما.

(و أجيب عن استصحاب

التخيير خامسا) كما يستفاد من تقريرات المرحوم آغا ضياء بأن التخيير الثابت فى المقام ليس تخييرا فى المسأله الفقهيه كالتخيير بين خصال الكفاره فإنه يكون التخيير معه استمراريا و إنما هو تخيير فى المسأله الأصوليه لأنه تخيير فى الأخذ بإحدى الحجتين طريقا للواقع و هذا يقتضى كون المأخوذ حجه تعيينيه يتعين العمل بها بعد الأخذ بها و من هنا يعلم بأن التخيير ليس حكما مولويا يترتب العقاب عليه بل هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوب الأخذ مقدمه لتحصيل الحجه الشرعيه على الواقع كما هو الحال فى وجوب الفحص مقدمه لتحصيل الحجه الشرعيه. (و جوابه) إن هذا مصادره على المطلوب فإنه نحتاج

الى الدليل على كون ذلك يقتضى كون المأخوذ حجه تعيينيه لا يجوز العدول عنها فى الوقائع المستقبله.

(و أجيب عن استصحاب التخيير سادسا) إنه استصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه و لا نقول بجريانه فيها (و رده) إنا قد قلنا بجريانه فيها فى محله.

(و أجيب عن استصحاب التخيير سابعا) بأنه بعد الالتزام بإحداهما صارت هى الحجه الفعليه و سقطت فتوى الثانى عن الحجيه كما التزم به غير واحد فى الخبرين المتعارضين فيكون الاختيار لإحداهما نظير المرجح لأحد الخبرين على الآخر و يمكن أن يستدل على ذلك بأن الفتويين المتعارضين لم يتساقطا رأسا و يرجع لغيرهما لكونه خلاف الإجماع و السيره مع أنهما حجه فى رفع ما عداهما بلا معارض لهما فى ذلك و ليس كل منهما حجه لتكاذبهما و تنافيهما و لا أحدهما المبهم كما هو واضح و لا المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح و لم يعين الشارع ما هو حجه فلا بد أن يكون الشارع قد أوكل

أمر الحجيه لما يختاره المكلف من الفتاوى فتكون الحجيه مشروطه بالاختيار للفتوى. (و فيه) انه سيجى ء إنشاء اللّه فى بحث تقليد الأعلم إن أدله التقليد تشمل كلا منهما و إن التخيير بينهما يحكم به العقل من جهه عدم مطلوبيه الجمع فى العمل بهما معا قطعا فتكون الفتوى الثانيه باقيه على حجيتها و لا دليل عندنا على أن الاختيار لأحدهما مسقط لحجيه الفتوى الأخرى بالنحو المجعول لها بل هو عين المتنازع فيه.

(و أجيب عن استصحاب التخيير ثامنا) ان استصحاب التخيير استصحاب معلق لأن مرجع التخيير الثابت سابقا إلى أنه لو اختار إحدى الفتويين كان حجه عليه فحجيه فتوى المجتهد الثانى معلقه على الاختيار. (و فيه) انه سيجى ء إنشاء اللّه فى مبحث

تقليد الأعلم من ان الحجيه ثابته للفتويين معا نعم يتم هذا على مسلك من يذهب الى أن الاختيار من قبيل المرجح.

(و أجيب عن استصحاب التخيير تاسعا) انه معارض باستصحاب الحكم الفرعى الذى ثبت فى حقه من جهه الأخذ بفتوى المجتهد الذى قلده أولا.

(و فيه) ان استصحاب التخيير حاكم عليه لأن الشك فى بقاء الحكم الفرعى المأخوذ مسبب عن الشك فى بقاء التخيير. (و قد أجاب) المرحوم الأصفهانى عن استصحاب الحكم الفرعى أنه لا حكم فرعى على بعض وجوه الطريقيه. (و فيه) انه لو تمَّ لما صح استصحاب كل حكم قامت الاماره عليه على بعض تلك الوجوه مضافا إلى أن اليقين المأخوذ فى الاستصحاب يعم اليقين التعبدى سلمنا لكن أدله التنزيل للظن منزله اليقين تثبت هذا الأثر للظن المعتبر و هو استصحاب مؤداه.

(و أجيب عن استصحاب التخيير عاشرا) ان التخيير الثابت فى المقام حدوثا ليس تخييرا فى المسأله

الفرعيه واقعـا كما فى التخيير بين خصال الكفاره و المواطن الأربعه لأنا نعلم إجمالا بعـدم ثبوت أحـدهما واقعا، و أيضا ليس هو تخييرا ظاهريـا لأـن موضوع الحكم الظـاهرى هو الشـك فى ثبوت الحكم واقعا و نحن لا نحتمل فى صوره اختلاف الفتاوى، إننا مخيرون بين القصـر و الإتمـام كى يثبت فى حقنـا التخيير الظـاهرى بـل الثـابت هو التخيير بين الحجـج الـذى نسـميه بـالتخيير فى المسأله الأصوليه و هو يقتضـى إناطه فعليه الحجه باختيار المكلف و هـذا من خصائص التخيير فى الحجـج و إلا فالحجيه فى غير مـورد المعـارضه لاـ تنـاط فعليتهـا باختيـار المكلف بـل بنفس الوصول تكون فعليه إذا عرفت ذلـك ظهر لـك انه قبـل الاختيـار لإحداهما كانت كل منهما حجه شأنيه و بعد الاختيار لإحداهما صارت المختاره حجه فعليه و يشك فى زوال الحجيه الشأنيه عن الأخرى بحيث بالاختيار لا تكون حجه فعليه فمقتضى استصحاب التخيير ثبوت ذلك لها و يعارضه أمران

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۵۶

استصـحاب الحجه الفعليه للفتوى التى اختارهـا فى الأول و استصـحاب الحكم الشـرعى الـذى قـد دلت عليه الفتوى المختاره فى الأول. و لا يخفى ما فيه لما عرفته من أن الحجه الفعليه ثابته لكلا الفتويين المختلفتين و إن الاختيار لإحـداهما ليس بمرجح و قد عرفت ان استصـحاب التخيير حاكم على استصـحاب الحجيه الفعليه و على استصـحاب الحكم الشرعى، بل قد تقدم عدم المنافاه بين استصـحاب التخيير و استصـحاب الحجه الفعليه لأـن المستصـحب الحجه الفعليه التخييريه لاـ التعيينيه لأنها هى المتيقنه سابقا. (نعم) الجواب هو عـدم تمـاميه استصـحاب التخيير لعـدم إحراز بقاء الموضوع عرفا كما تقـدم فى الجواب الرابع عن استصـحاب التخيير.

(و أجيب عن استصحاب التخيير

حادی عشر) بأن الأدله الداله على التخيير إنما توجب التخيير. و الوجوب إنما يقتضى تحقق الطبيعه و هى تتحقق بفرد واحد فاذا اختار إحداهما. فقد امتثل الأمر و إذا امتثل الأمر فقد سقط فيحتاج بقاء التخير إلى أمر جديد و الأصل عدمه فلا مجال لاستصحاب التخيير بل الاستصحاب جار فى وجوب العمل بما اختاره فى الزمان الأول. (و لا يخفى ما فيه) لأن وجوب التخيير موضوعه كلما وجد توجه الأمر به و موضوعه تعارض الحجتين و هو يوجد كلما تجددت الواقعه فإنه عند الابتلاء بالواقعه مره ثانيه أيضا تتعارض عنده الحجتان.

(و أجيب عن استصحاب التخيير ثانى عشر) ان التخيير هنا عقلى حكم به العقل و هو إنما يثبت للمتحير و قد زال تحيره باختياره احدى الفتويين لأنه صار له حجه و طريق للواقع و ليس للتخيير دليل لفظى حتى يرجع لإطلاقه و لو كان لم يكن له إطلاق مسوق لذلك كذا استدل استاذنا الشيخ كاظم أعلى اللّه مقامه على عدم جواز العدول. (و لا يخفى ما فيه) فإنه من استند فى التخيير للإجماع أو السيره أو لأدله التخيير فى الأخبار المتعارضه يكون التخيير عنده شرعيا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۵۷

و من استند فى الحكم بالتخيير الى أن أدله التقليد تشمل الفتاوى المتعارضه فتكون داله على حجيتها و العقل يحكم بالتخيير فيها لعدم إمكان العمل بها نظير المتزاحمين فيكون العقل إنما يثبت التخيير لمن تعارض عنده الحجتان لا للمتحير و هو باقى لم يزول باختيار المكلف احدى الحجتين. نعم الأولى أن يقال أنه بناء على أن التخيير قد حكم به العقل، فالعقل إنما يحكم فى المقام بالتخيير عند تعارض الحجه مع عدم اتخاذ

طريق للواقع. و العبد لما اختار إحداهما صار عنده طريق للواقع فلم يكن الموضوع موجودا.

(و أجيب عن استصحاب التخيير ثالث عشر) ما ذكره السيد أحمد الحسينى النجفى (ره) و حاصله أن التخيير إنما يكون فى العلم بالحكم قبل الأخذ بقول المجتهد و العمل به فهو مخير فى أخذ قول أيهما شاء و جعله طريقا لعلمه و معرفته بالحكم لأن العامى المقلد إذا اختار قول أحد المجتهدين و أخذ منه الفتوى حصل له صغرى و هى هذا ما أفتى به المفتى ثمَّ يضم إليها كبرى قام عليها الإجماع و الأدله و هى كلما أفتى به المفتى فهو حكم اللّه فى حقى فيصير باختياره أحد القولين عارفا و عالما بالحكم الشرعى فيتعين عليه العمل بما علم و يحرم عليه تركه للأدله الداله على وجوب العمل بالعلم على وجه العموم و الإطلاق الشامل للمجتهد و المقلد و عليه فلا يجوز العدول عنه لأنه لازمه عدم العمل بما علم. (و دعوى) أن العلم الذى دلت الأدله على وجوب العمل به هو العلم الحقيقى و علم العامى المقلد علم تنزيلى فلا تشمله تلك الأدله. (فاسده) إذ لو لم يصدق العلم على مثل علم المقلد و لم تشمله إطلاقات العلم لزم عدم شمولها لعلم المجتهد لأنه أيضا علم تنزيلى يحصل من الامارات الظنيه فمن يقول بذلك لزمه أن لا يعد نفسه من العلماء و لا يتم له القول بأن مداد العلماء كدماء الشهداء و يكذب كل من عرف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيه و لا يسمى هذا الفقه علما و إن أبيت عن ذلك فنقول إن العامى المقلد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۵۸

بعد ترتيبه القياس المذكور يحصل

له العلم بحكمه الظاهرى كالمجتهد يحصل له العلم بالحكم الظاهرى باستفادته من الاماره و يكون أخذ العامى بفتوى المجتهد كأخذ المجتهد للروايه فظهر أن الأدله الداله على وجوب العمل بالعلم تشمل العامى المقلد بعد أخذه لقول المجتهد و حينئذ فيحرم أن يأخذ بغيره و يعمل به و لا يجوز له التخيير.

(إن قلت) إن التخيير هنا يكون كالتخيير بين خصال الكفاره ألا ترى ان المجتهد إذا تعارض عنده الدليلان على تعيين القراءه أو التسبيحات فى الأخيرتين مثلا و كان الدليلان متساويين ليس لأحدهما مرجح كان بالخيار فى الأخذ بأيهما شاء فلو قرأ الفاتحه فى صلاه يجوز له التسبيح فى الأخرى كما هو الفتوى فهكذا حال العامى المتردد بين المجتهدين المتساويين. (قلنا) إن التخيير إن كان من جهه قيام نص خاص عليه كما فى خصال الكفاره فيثبت منه تكليف خاص فيكون مخيرا تخييرا استمراريا و أما إن كان التخيير من جهه حكم العقل فالتخيير ابتدائيا فما اختاره يكون الحكم فى حقه و لا يجوز العدول عنه للاستصحاب و لما ورد من أن حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامه و حرامه حرام الى يوم القيامه و لا دليل على تخصيص هذا العموم الاستمرارى بل الضروره الإسلاميه حاكمه بأن الحكم الشرعى مطلقا أوليا كان أو ثانويا لا يتغير و لا يتبدل و لا يرفع و لا ينسخ بعد انقطاع الوحى كما هو الحال فى زمان الغيبه بل هو باق انتهى ملخصا بتوضيح منا ثمَّ بعد هذا ذكر المستدل المذكور السيد أحمد الحسينى انه اجتمع بالمرحوم الفقيه الفاضل الشيخ أسد اللّه الشوشترى و كان يذهب الى جواز العدول فأورد الشيخ (ره) عليه بما حاصله إن ما ورد من أن

حلال محمد (ص) حلال و ما قامت علیه الضروره ان الحکم واحد لا یتغیر هو ناظر الی حکم اللّه الواقعی النفسی الأمری و بعد حدوث سقیفه بنی ساعده انقطعت یدنا عنه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۵۹

و حدث حکم اللّه الظاهری و هو دائر مدار العناوین و الاعتبارات ألا تری إن المجتهد إذا أدی نظره الی حکم شرعی جاز له تجدید النظر فإذا أدی نظره الی خلاف الأول فهل یمکن أن یقال إن الحکم الثانی فاسد لأن حلال محمد (ص) حلال و لأن الضروره قامت علی أن الحکم واحد فکذا الحال هنا فإن العامی المقلد إذا اختار تقلید المجتهد فی مسأله کانت فتواه حکم اللّه فی حقه ما دام باقیا علیه فاذا عدل عنه و رجع الی الآخر و اختار قوله صار ذاک حکم اللّه فی حقه فالتخییر هنا استمراری نظیر التخییر فی أمارات القبله بعد تعارضها و تساویها فان المکلف إذا اختار أحدها فی صلاته جاز له اختیار الأخری فی صلاه أخری بل فی تلک الصلاه لو أبطلت فکما جاز التخییر الاستمراری فی أمارات الموضوعات فلیجز فی أمارات الأحکام. و أجاب السید (ره) عنه بما حاصله ان العقل لما کان حاکما بالتخییر بین القولین ابتداء فیکون اختیار أحدهما مرجحا شرعیا فاذا اختار أحدهما حصل له صغری القیاس و هی هذا ما أفتی به المفتی فیضمه الی الکبری المذکوره فینتج هذا حکم اللّه فی حقی و لا یصح بعده أن یضم هذا المرجح و هو الاختیار لقول المجتهد الثانی لأنا مأمورون بحکم اللّه الواقعی النفسی الأمری و تحصیله بأی نحو کان و إنما عدلنا إلى أخذ قول المجتهد للضروره و هی تقدر

بقـدرها و قـد ارتفعت الضـروره باختيار قول المجتهـد الأول و حصل العلم بالتكليف و هو يجب العمل به لما تقدم من أن الأدله تـدل على وجوب العمـل بـالعلم و حينئـذ فلاـ يبقى تكليف بوجوب تعلم الحكم حتى يرجع للمجتهـد الأخر بل مقتضـى وجوب العمل بقول المجتهد الأول هو المنع عن العمل بقول المجتهد الثانى انتهى بتوضـيح و تنقيح منا. (و الجواب عنه) ان كلامه يرجع الى الاستدلال بأمور ثلاثه:

(الأمر الأول) انه يجب العمل بالعلم و لازم ذلك المنع من العمل بغيره و العامى قـد حصل له العلم بتقليده المجتهد الأول فيجب أن يعمل بقوله و لازمه المنع عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۰

العمل بقول غيره، و لا يخفى ما فيه فان وجوب العمل بالعلم هو أمر عقلى لأنه عباره عن حجيه العلم و هى بحكم العقل لا بجعل جاعـل و من المعلوم أن العقـل لاـ يمنع من التمـاس طريق يحصـل العلم بـالحكم غير الطريق الأول بـدليل انه يجوز للمجتهـد أن يجدد رأيه فى المسأله مع انه قد حصل العلم بها و وجب العمل به.

و بـدليل أنه يجوز للعامى المقلـد أن يجتهـد و يحصل العلم الحقيقى أو التنزيلى بالمسأله فالعقل حاكم بجواز تحصـيل العلم مره أخرى بالمسـأله نعم لاـ يوجب ذلـك و الخصم فى المقـام يقول بجواز الرجوع للمجتهـد الثانى هـذا مع أن حكم العقل بوجوب العمل بالعلم مقيـد بما دام العلم موجودا و لم يحكم العقل بوجوب إبقاء ذلك العلم فالخصم يـدعى ان العلم الأول الحاصل من تقليد المجتهد الأول لا يجب إبقائه و يجوز العدول الى علم آخر حاصل بتقليد المجتهد الثانى.

(الأمر الثانى) ان حلال محمد (ص) حلال ليوم القيامه

و هـذا العـامى بتقليـده للمجتهـد الأول صار الحكم فى حقه هو ما دل عليه فتواه فيبقى ليوم القيامه و العـدول الى الغير ينافى بقاء الحكم مسـتمرا، و لا يخفى ما فيه فان حلال محمد (ص) إنما هو فى الحكم الواقعى النفسى الأمرى لا الحكم الظاهرى و بالتقليد أو الامـاره المعتبره لم يحصـل العلم بـأنه الحكم الواقعى النفسـى الأمرى و لو فرضـنا انه حصل له العلم ثمَّ التمس المكلف طريقا فـانقلب علمه الى العلم بحكم آخر فيرى أن حلاـل محمـد (ص) هو هـذا الحكم الآـخر لاـ الأـول فالمكلف العامى عنـد رجوعه للمجتهـد الآـخر يكون تقليـده الأـول باطلا و طريق الحكم هو قول المجتهـد الثانى و يرى أن حلال محمـد (ص) هو مؤدى قول الثانى مضافا الى انه لو تمَّ للزم عدم صحه الاجتهاد بعد التقليد و عدم صحه تجديد النظر.

(الأمر الثالث) هو ان الضـروره تقـدر بقدرها و قد ارتفعت الضـروره بالرجوع للأول، و فيه ما لا يخفى انه أى ضـروره فى البين و إنما الشارع جعل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦١

طريقـا للعـامى و هـذا الطريق موجود هنا و هناك و كان ترجيـح أحـدهما على الآخر باختياره فللمكلف أن يختار أيهما شاء عند الابتلاء بالواقعه إلا إذا ثبت المنع من اختيار الآخر.

(الدليل الثانى للمجوزين للعدول) هو استصحاب صحه تقليد الثانى

الـذى يريـد أن يعـدل إليه فإنه قبل اختيار أحدهما كان تقليده لمن يريد أن يعدل اليه صـحيحا فيستصـحب هذه الصـحه و هكذا استصـحاب جواز تقليـده و هكـذا أصاله عـدم اعتبار المزيه و المرجحيه فى تقليـده للأول بالعمل بفتواه و أصاله البراءه من حرمه العدول و أصاله البراءه من التعيين لفتوى المجتهد الأول و أصاله عدم مانعيه فتوى المجتهد الأول عن حجيه

فتوى الثانى.

(إن قلت) انه باختيـار أحـدهما صـار ذا مزيه على الآـخر و محتمل الأهميه فيكون مقطوع الوجوب و الآخر مشـكوك الوجوب و الأصـل عـدم وجوبه فيتعين وجوب ذى المزيه. (قلنـا) إن حجيه الفتوى إن كـانت من بـاب السـببيه فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتزاحمين. و احتمال التعيين الناشئ من احتمال الأهميه بسبب الأخذ بالفتوى لا يوجب إلا احتمال فعليه الطلب بعينه و ذلك لا يوجب تعيين وجوب الأخـذ به لجريان البراءه العقليه عنه لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. و بعباره أخرى انه بناء على السببيه فالطلب الخطابى بالنسبه لكل واحد ثابت و فعليتهما معا بنحو التنجيز غير معقول لعدم القدره على امتثالهما و أصاله البراءه عن العقوبه على ترك كل منهما بالخصوص محكمه فيحكم العقل بالتخيير و جواز العدول.

(إن قلت) إنـا نقطع بفعليه الخطاب فى فتوى الأول لأن مانعيتها عن الأخرى محتمله دون مانعيه الأخرى لها فإنها غير محتمله كما هو الفرض، و إذا قطعنا بفعليتها بعينها لم يجرى أصل البراءه عنها و جرى أصل البراءه فى الفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۲

للمجتهـد الآـخر. (قلنا) القطع بفعليه الخطاب فى فتوى الأول لا يوجب القطع بتعيينها فيجرى أصل البراءه عن تعيينها لحكم العقل بقبـح العقـاب على مخالفتهـا بالخصوص سواء قلنا ان الحكم و تعيينه عباره عن الإراده أو هو البعث الاعتبارى المنتزع من الإنشاء بـداعى جعل الداعى هذا كله بناء على السـببيه، و أما بناء على الطريقيه فاستصـحاب كون الثانى مبرئا للذمه من أول الأمر يوجب أن يكون معلوم الحجيه شرعا فلا يتعين وجوب ما اختاره أولا.

(و جوابه) إن استصحاب صحه تقليد الثانى أو جواز العدول اليه أو جواز

تقليده أو حجيه فتواه غير جارى لما عرفت من عدم إحراز بقاء الموضوع عرفا فى الجواب الرابع عن استصحاب التخيير. و أما باقى الأصول التى ذكرها المستدل فهى لا تثبت حجيه فتوى المجتهد الثانى الذى يريد أن يعدل اليه فلا بد من التماس دليل على ذلك و هو اما الاستصحاب لحجيتها و قد عرفت ما فيه و أما إطلاق أدله التقليد و سيجى ء إن شاء اللّه تعالى ما فيها عند التعرض للدليل الرابع للمجوزين للعدول.

(الدليل الثالث للمجوزين للعدول) انه بالعدول قد تحصل الموافقه القطعيه

فيما لو كان حكم الواقعه منحصرا بين حكم المجتهد الأول و حكم المجتهد الثانى. (و جوابه) انه مضافا الى عدم لزوم ذلك فى سائر الموارد انه قد يلزم المخالفه القطعيه و هى محرمه بحكم العقل لحصول القطع بالعصيان معها بخلاف الموافقه القطعيه فإنها غير واجبه فى المقام إذ لم يذهب أحد إلى وجوب العدول.

(الدليل الرابع لهم)

و الذى يظهر من المرحوم الأصفهانى اعتماده عليه أن أدله التقليد أما (اللفظيه منها) فهى مطلقه و عامه بالنسبه إلى سائر أقوال المجتهدين الجامعين للشرائط بمعنى أنها تدل على جواز الأخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط مطلقا سواء أخذ بقول غيره من المجتهدين الجامعين للشرائط أم لا و مقتضى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۳

ذلك جواز العدول أما وجه الإطلاق فى الأدله اللفظيه فهو أن مثل آيه النفر تدل على وجوب العمل بقول الفقيه على القوم سواء عمل القوم قبل هذا بفتوى مجتهدا آخر أم لا و نظير هذه الآيه قوله (ع): فللعوام أن يقلدوه و هكذا قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ‌. فان موضوعها عدم العلم بالواقع و هو موجود بعد الأخذ بإحدى الفتويين. و أما (الأدله اللبيه منها) كالفطره و السيره و دليل الانسداد فلأن موضوعها الجاهل المتحير الذى لا يعرف الواقع النفس الأمرى و لا ريب أن العامى بتقليده للمجتهد الأول باقى على تحيره بالنسبه للواقع إذ لم يحصل له العلم بالواقع و إنما صار منقادا لما يراه مجتهده فالأدله المذكوره تقتضى جواز أخذه بقول المجتهد الثانى الجامع للشرائط و جواز العدول عن الأول. (و جوابه) ان الأدله اللفظيه للتقليد ليس لها إطلاق من هذه الجهه فإن آيه النفر ناظره إلى وجوب التفقه

و الی وجوب الحذر عند الإنذار أما انه یجب الحذر مره أخری من شخص مساوی للمنذر الأول و یترک الحذر من المجتهد الأول فالآیه بعیده عنه. و أما روایه: «فللعوام أن یقلدوه». فهی ناظره إلی وجوب التقلید من دون نظر لصوره ما إذا قلد سابقا أم لم یقلد و أما آیه فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ* فإنه من الواضح انها لیست ناظره إلی صوره ما إذا سأل أهل الذکر بحیث تدل علی سؤالهم مره أخری فی نفس المسأله التی سئل عنها أولا. هذا مضافا الی إمکان دعوی ان المستفاد من أدله التقلید اللفظیه ان الموضوع فیها و لو بمناسبه الحکم للموضوع هو المتحیر لا من قلد أولا و عرف الواقع بالتقلید أو بالحجه المعتبره بل لعل ذلک هو المتبادر و المنصرف الیه من سائر الامارات و یؤیده أن قوله تعالی إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* ظاهر فی عدم العلم کلیه بالواقع و هو من لم تکن حجه له معتبره علی الواقع حتی بالسؤال منهم سابقا لوضوح أن هذه الآیه لا تأمر بالسؤال مره

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۴

ثانیه فی نفس المسأله لمن سأل عنها و عرف حکمها و إلا لزم وجوب تکرر السؤال عن المسأله الواحده من أهل الذکر الی أن یحصل العلم و هذا لا- یلتزم به المستدل و أما الأدله اللبیه فالقدر المتیقن من موضوعها هو المتحیر فی الوظیفه الشرعیه و بعد الأخذ بإحدی الفتویین زال تحیره فی وظیفته الشرعیه. فلا تدل علی جواز تقلید العامی مره ثانیه فی المسأله، و دلیل الانسداد فی باب التقلید إنما یوجب حجیه الظن مع عدم الطریق للواقع و انسداد الواقع علی المکلف و العبد بتقلیده

المجتهد الأول كان الواقع عنده منفتحا فلا يصح الأخذ بقول المجتهد الثانی من جهه دليل الانسداد و لا تجری مقدمات الانسداد فی حقه مره أخری.

(إن قلت) ما ذا تقول فی حجيه الخبر من باب الانسداد فان من عمل بالخبر من هذا الباب تجری فيه مقدمات دليل الانسداد مره ثانيه بالنسبه للخبر المعارض المساوی. (قلنا) لا نسلم جريانها بعد الأخذ بمعارضه.

(إن قلت) بناء علی السببيه يكون المقام من قبيل تزاحم الواجبين و يكون مقتضی القاعده استمرار التخيير لأن حكم العقل بالتخيير فی أول الأمر إنما هو من جهه وجود المصلحه المأمور بها فی العمل بكل منهما و عدم رجحان احدی المصلحتين علی الأخری عند الشارع و هذا المناط موجود فيهما بعد الأخذ بإحداهما. (قلنا) إنه إذا كان دليل الحجيه لا يعلم شموله لما بعد الأخذ بإحداهما فلا يحرز المناط إلا بالاستصحاب كما تقدم توضيحه. و بعباره أخری احتمال التعيين فی الفتوی المأخوذه موجود لا يرفعه إلا استصحاب التخيير و قد تقدم الكلام فيه فی الدليل الأول و قد أجاب بعضهم عن هذا الدليل الرابع بأن المعارضه بين الفتاوی موجبه لسقوط أدله التقليد فی موردها فلا إطلاق لها بالنسبه إليها و فيه انه سيجی ء إن شاء اللّه تعالی فی مبحث تقليد الأعلم عدم سقوطها فی مورد المعارضه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۵

(الدليل الخامس لهم) [إطلاق أخبار التخيير العلاجيه]

إن التخيير إنما يستفاد من الأخبار العلاجيه و هی مطلقه تشمل التخيير ابتداء و استمرارا لأن موضوعها من جاءه خبران متعارضان. (و جوابه) إنا لو سلمنا استفاده ذلک منها و إلحاق تعارض الفتويين بتعارض الخبرين فهی إنما تدل علی ثبوت التخيير اما انه بدوی أو استمراری فليست ناظره إليه.

(الدليل السادس لهم) [ابتدائيه التقليد فی كل واقعه ابتلی بها]

ان التقليد و قول المجتهد المقلد ليس يوجب ثبوت الحكم الشرعی و إنما يوجب جواز العمل به بالنسبه إلی الوقائع الخاصه فيكون التقليد فی كل واقعه ابتلی بها تقليدا ابتدائيا فيتخير فيها فی الرجوع الی أی مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين فی حقه بالنسبه إليها ظاهرا و بعباره أخری ان الجاهل إذا شک فی حكم واقعه لم يجب عليه الرجوع الی المجتهد إلا فی حكم تلک الواقعه الجزئيه من دون اعتبار أن يقلده فی نظائرها مما هی أفراد للمسأله الكليه لأن محل ابتلائه هی هذه الواقعه الجزئيه الخاصه و الواقعه الثانيه قبل الابتلاء بها لا دليل علی تأثير التقليد فيها و لا علی شرعيته بالنسبه إليها بل الدليل قائم علی عدم مشروعيته بالنسبه إليها لأن التقليد إنما هو مقدمه للعمل و إذ لا عمل فلا أمر به حتی تجب مقدمته و من هنا التزم بعضهم بأن من قلد مجتهدا يجوّز العقد بالفارسيه فاعتمد عليه و عقد فلا يجوز له العدول لغيره ممن لا يجوّز ذلک بأن لا يرتب آثار الزوجيه من الاستمتاع و النفقه و القسمه و نحوها و إنما يجوز له العدول لغيره فی عقد امرأه أخری فلا يعقد عليها بالفارسيه و قد نسب بعضهم هذا القول لصاحب الجواهر. (و الجواب عنه) إن قول المجتهد المقلد نظير الاماره المعتبره يثبت به الحكم الشرعی و

يكـون مؤداه هو حكم اللّه فى حقه فيكون بأخـذه لقول المجتهـد قـد قلـده فى سـائر الوقـائع الـتى هى جزئيـات لموضوع الحكم الشرعى الذى دل قول المجتهد عليه كما هو ظاهر أدله التقليد و لقيام الإجماع على عدم لزوم تجديد تقليده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۶

بالنسـبه لكل واقعه واقعه من مصاديق موضوعه و أيضا يلزم من ذلك جواز تقليـده لمجتهـدين مختلفين فى الفتاوى دفعه واحـده فى واقعتين من مورد واحـد مثلاـ عنـده مائـان مضافـان بماء الورد و كان مجتهـدان أحـدهما يفتى بجواز الوضوء من ماء الورد و الآخر يمنع منه فهو يقلـد أحـدهما فى هـذا الماء الورد و الآخر فى ذاك الماء الورد دفعه واحـده فيتوضأ من أحدهما و يتيمم مع الآخر عند فقدان الماء لأن كل منهما تقليد مستقل مع أن أدله التقليد لا تساعد على ذلك و لا يلتزم به أحد.

(الدليل السابع لهم)

و هو ما ذكره المرحوم الشيخ محمد حسـين الأصفهانى رحمه اللّه. و حاصله ان حجيه فتوى المجتهد إن كانت من باب الطريقيه فتكون منجزه للواقع عند الإصابه و معذّره عند المخالفه و مع فرض التعارض لا معنى لمنجزيه كل منهما لمخالفه إحداهما للواقع قطعـا فتزول لكن كون كـل منهمـا معـذره عن الواقع بمعنى مسـقطه للعقـاب لاـ مانع منه و لا موجب لرفع اليـد عنه بل لا بـد من الالتزام به للإجماع على عدم سقوط الفتويين و عدم الرجوع الى غيرهما عند فرض انحصار الطريق للعامى بالرجوع للفتوى بل لا مانع من اسـتفادته من نفس دليل الحجيه لأن التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجيه من حيث منجزيه الطريقين للواقع و لا يمنع التعارض من تصديق دليل الحجيه من حيث معذريه

كل من الطريقين و كون كل واحد منهما مبرئ للذمه إذا ظهر لك ذلك و إن معنى حجيتهما كون كل منهما معذره مع دوران العقاب على مخالفتهما فاذا شك بعد العمل بإحدى الفتويين فى تعيين ما أخذ به عليه أم كل من الفتويين باقيه على معذريتها شرعا كان مقتضى الاستصحاب بقائهما و منه تعلم أن استصحاب الحكم المأخوذ سابقا لا يوجب تعيينه لأنه كان ثابتا سابقا و لم يكن ثبوته مانعا من ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء بل بناء على الطريقيه كما هو فرض الكلام ليس هناك حكم شرعى فعلى بل الثابت منجزيه الفتويين و معذريتهما و من المعلوم أن منجزيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۷

الفتوى المعمول على طبقها و معذريتها لا تمنع عن منجزيه الأخرى و معذريتها و كل منهما فى عرض الآخر و ليس هناك حكم بنحو التخيير من الشارع غير هذين الحكمين أعنى الحجيه الثابته لكل منهما بل حتى لو قلنا بأن الطريقيه جعل الحكم المماثل على طبق الموافق للواقع فمع فرض بقاء هذا الحكم فى صوره التعارض يكون مرجع الأمر بالتخيير بقوله (ع): «اذن فتخير» الى جعل الحكم على طبق كل من الخبرين تخييرا كما أن مرجع الأمر بالأخذ بالراجح الى جعل الحكم على طبقه فعلا و عليه فاستصحاب الحكم المختار لا يوجب تعيينه على المكلف لأن الحكمين المجعولين على طبق الفتويين لا يعقل أن يكونا بنحو التعيين فعليا لمكان المعارضه فلا محاله تحقيقا للالتزام بهذا أو ذاك يجب أن يكون الحكمان فعليين تخيريين هذا كله على القول بحجيه الفتوى من باب الطريقيه، و أما إن كانت من باب الموضوعيه بجعل الحكم المماثل على طبق

کل من الفتويين فحال الحكمين حال الواجبين المتزاحمين فان فرض تخيير من الشارع كان مولويا لا إرشاديا الى ما حكم به العقل فالصحيح منه جعل الحكم المماثل على كل منهما بنحو التخيير فيجب القصر و الإتمام مثلا بنحو التخيير فاستصحاب الحكم المختار بل القطع به لا ينافى استصحاب الحكم الغير المختار و القطع به. و إن لم يكن تخييرا من الشارع فلا مجال لاستصحاب التخيير العقلى و لا يمنع استصحاب الحكم المأخوذ عن ثبوت الحكم الآخر لأن كل منهما ثابت بنحو لا ينافى ثبوت الآخر و حكم العقل بالتخيير بين تطبيق العمل على هذا أو ذاك لا يوجب تصرفا فى الحكم الشرعى و لذا صح تطبيق العمل على كل منهما. (و الجواب عن ذلك) إن هذا يرجع لاستصحاب التخيير و قد تقدم الكلام فيه و كان اللازم عليه هو تصوير ثبوت الحجيه للمتعارضين فى عرض واحد و سيجى ء إن شاء اللّه تعالى بيانه منا فى تقليد الأعلم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۶۸

أدله المانعين من العدول عن تقليد مجتهد الى آخر

اشاره

و أما الذين منعوا من العدول فقد استدلوا بعده أدله:

(أحدها) الإجماع المنقول

عن ابن الحاجب و العضدى و العميدى و المحقق القمى. (و فيه) ان هذه المسأله على ما ذكره صاحب المناهج لم تر فى كتب أصحابنا إلا فى كتاب العلامه و قليل من المتأخرين منه و محض اختيارهم لا يثبت الإجماع مع حكايه الخلاف عن المحقق الأول و الثانى و عن العلامه فى النهايه و عن الشهيد الثانى حيث حكى عنهما جواز العدول مع أن ثبوت الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم (ع) فى هذه المسأله التى لم يكن فى عصر الامام (ع) لها عين و لا أثر مما لا سبيل اليه.

(الثانى) إنا لو جوّزنا العدول لاختل النظام

و يكون الحكم الشرعى كيفى باختيار العبد فيقلد ما وافق هواه فى كل حين و دواعى الناس تختلف آنا فآنا. (و أجيب عنه) ما حاصله أن جواز العدول لو كان يوجب اختلال النظام لأوجبه فى صوره موت المجتهد أو تجدد رأيه أو كفره أو فسقه مع انهم أفتوا بجواز العدول فى هذه الموارد. و أورد عليه بأن فى هذه الموارد لا يوجب الاختلال لوقوعها قهرا و نادرا بخلاف ما نحن فيه فإنه يكون بالدواعى النفسانيه. و الحق فى الجواب أن يقال إن ذلك لا يوجب الاختلال فى النظام لأنه لا شك ان كل مجتهد يرجع له جماعه فى فتواه مع عدم اختلال النظام و لو كان بالعدول يختل النظام لكان الواجب تقليد الناس شخصا واحدا.

(الثالث) [الأخبار]

ما تقدم من مقبوله بن حنظله ص ٣١ فإنها من أدله جواز التقليد و هی ظاهره فی عدم جواز الرد. و العدول نوع من الرد و هكذا سائر

أدله القضاء الداله علی عدم جواز رد حكم الحاكم إذا قلنا بأنها تدل علی التقليد فهی تدل علی عدم جواز العدول. (و فيه) انها لو دلت لاقتضی ذلك عدم جواز رد الفتوی من كل أحد كالحكم.

(الرابع) الاستصحاب لحجيه فتوی المجتهد الأول

و استصحاب وجوب العمل بقوله و استصحاب الاحكام الفرعيه المأخوذه منه دون الفتوی للمجتهد الثانی فإنه لا يجری فيها الاستصحابات المذكوره لعدم إحراز بقاء الموضوع عرفا كما تقدم فی جواب أدله المجوزين فالأصل عدم حجيتها بل لا نحتاج الی الأصل لأن مجرد الشك فی الحجيه كافی فی رفعها. (و جوابه) كما قيل معارض باستصحاب التخيير. و لكنك قد عرفت عدم جريان استصحاب التخيير فی الجواب عن أدله المجوزين فيكون الاستصحاب لحجيه فتوی المجتهد الأول جاری بلا معارض. و فتوی المجتهد الثانی مشكوكه فالأصل عدمها بل مجرد الشك فی الحجيه كاف فی نفيها.

(الخامس) قاعده الاشتغال

للتردد بين تعيين العمل بقول المجتهد الأول و بين التخيير بينه و بين قول المجتهد الثانی و الاحتياط واجب فی مثله لدوران الأمر بين التعيين و التخيير. (و الجواب) عنها كما قيل ان استصحاب التخيير مقدم عليها و لكنه قد عرفت عدم تماميه الاستصحاب للتخيير لعدم إحراز بقاء الموضوع.

(السادس) لزوم المخالفه القطعيه

فيما لو قلد مجتهدين فی واقعه يذهب كل منهما الی خلاف الآخر بحيث بالعمل بالثانی يحصل له العلم بمخالفه الواقع كما لو قلد من يقول بأن المسافه أربعه فراسخ فصلی الظهر قصرا ثمَّ عدل الی من يقول بأن المسافه ثمانيه فراسخ فصلی الظهر فی ذلك المكان تماما فيلزم من ذلك المخالفه القطعيه و هی محرمه فإذا لم يجز العدول فی بعض الموارد لهذا المحذور فلا يجوز فی

الباقی لعدم القول بالفصل. (و جوابه) إنه لو أوجب لزوم ذلك فی بعض الموارد المنع كليه للزم عدم جواز العدول عن الميت إلی الحی أو عند تبدل الرأی أو التمكن من الأعلم أو عند فسق المجتهد أو كفره أو جنونه أو نحو ذلك مضافا الی أن المخالفه القطعيه التدريجيه لا محذور فيها إذا قام الدليل علی جوازها.

(السابع) إن الآيات و الأخبار الناهيه عن التقليد

خرج عنها الأخذ بقول المجتهد الأول فيبقى الأخذ بقول المجتهد الثانى داخلا فيها فلا يجوز.

(و جوابه) إنا لا نسلم بقائه داخلا فيها بل هو أيضا خارج عنها بالعنوان الذى خرج به تقليد المجتهد الأول إلا إذا قلنا بعدم شموله له كما سيجى ء فى الدليل التاسع لهم.

(الثامن) إن التقليد يتعلق بالمسأله الواحده الكليه

لا بجزئياتها المتعدده لأنه أماره معتبره على ذلك و طريق للواقع و إلا لكان لكل واقعه جزئيه تقليدا مستقلا و من المعلوم ان المسأله الواحده لها حكم كلى واحد و حينئذ بعد عمل المكلف فى تلك المسأله بقول من قلده إذا عدل الى المجتهد الثانى فأما أن يقلده فى كلى المسأله فيلزم نقض آثار الوقائع الجزئيه الماضيه لهذه المسأله و هو باطل بالإجماع و أما أن يقلده فى خصوص الوقائع المستقبله فيلزم التبعيض فى التقليد و لا دليل على جوازه. (و جوابه) أولا: بالنقض بالتبعيض فى التقليد بالنسبه إلى الوقائع المستقبله فإنه أكثر من أن يحصى كما فى موت المجتهد أو كفره أو نحو ذلك. و ثانيا: بالحل فانا لو سلمنا أن مقتضى التقليد هو ذلك و إن الرجوع الى المجتهد الثانى يقتضى ذلك لكنا نمنع من تأثيره فى الوقائع الماضيه بواسطه الأدله التى قامت على عدم تأثيره فى الوقائع الماضيه كالإجماع و نحوه.

(التاسع) [عدم شمول أدله التقليد مره ثانيه للعامى الذى اختار إحدى الفتويين]

انه بعد أن اختار العامى إحدى الفتويين صار ممن له طريق و حجه على الواقع و خرج عن التحير و الجهل الذى هو موضوع أدله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۱

التقليد و المنساق منها فلا تشمله أدله التقليد للغير بالنسبه لهذه المسأله مره ثانيه و بذلك تسقط فتوى المجتهد الثانى عن الحجيه.

(العاشر) إن التقليد فى حكم ينافى جواز العدول

لأن مقتضى جواز العدول ارتفاع حيثيه الحكم الإلزامى فإن من قلد فى وجوب شى ء لو جوزنا له العدول فمعناه إن الشى ء ليس بواجب و إنه غير ملزم به و هكذا من قلد فى الحرمه لو جوزنا له العدول فمعناه ان الشى ء ليس بحرام عليه. (و قد أجاب عنه) الشيخ الأنصارى (ره) بما حاصله انه واجب ما لم يختر غيره و يعدل اليه. و فيه انه ما دام الأمر يرجع للاختيار فقد زال الإلزام عنه الذى هو حقيقه الحكم الإلزامى (و الحق أن يقال) إن جواز العدول يرجع الى تبدل الموضوع فلا ربط له بحيثيه الحكم فان جواز العدول عباره عن تبديل الأخذ من المجتهد بالأخذ من مجتهد آخر نظير المسافر يتبدل بالحاضر و لعل جواب الشيخ (ره) يرجع

لما ذكرناه فتلخص ان الحق عدم جواز الرجوع عن المجتهد الأول فى المسأله التى قلده فيها للدليل الرابع و الخامس و التاسع.

[الموارد التى يجوز العدول فيها من تقليد مجتهد لآخر]

اشاره

نعم ما يمكن أن يقال أو قيل فيه بجواز العدول موارد:

(أحدها) جنون العامى المقلد أو صغره

من الموارد التى يجوز العدول عن المجتهد الأول إذا أصاب العامى المقلد شيئا يوجب عدم تكليفه كما لو قلد العامى مجتهدا ثمَّ جن العامى ثمَّ عاد عقله له و هكذا لو قلد الصبى و قلنا بصحه تقليده لصحه عباداته ثمَّ بلغ فيجوز لهما العدول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۲

لأن التكليف يسقط عنهما فيكونان غير مكلفين بحرمه العدول و يتوجه إليهما من جديد وجوب التقليد فيثبت لهما التخيير ابتداء فيجوز أن يعدلا لغيره و لكن مقتضى الدليل الثالث للمنع من العدول و الخامس هو المنع من عدوله عنه مضافا الى أن الجنون عذر عقلى لا أنه رافع للتكليف فلو أوجب صحه العدول لكان النوم و الاغماء و الغفله كذلك. و من هنا يعلم أن الطوارئ التى تطرأ على الإنسان فتوجب عدم تكليفه لا تقتضى جواز عدوله عن تقليده الأول بعد ارتفاعها عنه لأنها أعذار عقليه ترفع تنجّز التكليف عليه و عدم لزوم امتثاله لا انها تزيله عن أصله. و إن شئت قلت ان الأعذار العقليه لا ترفع الأحكام الوضعيه فحجيه فتوى مقلده تكون باقيه بالنسبه إليه لأنها حكم وضعى و هكذا بالنسبه إلى الصبى مضافا الى جريان استصحاب حرمه العدول بنحو التعليق، و أما استصحاب التخيير فهو لا وجه له لان حال الجنون و حال عدم البلوغ ليس بمكلف بالتخيير لأن معنى التخيير هو الإلزام بالأخذ بأحدهما و عدم تركهما معا و قد تقدم ص ۳۷ ما ينفعك هنا.

(ثانيها) فقد الشرائط المعتبره فى المفتى أو الفتوى أو المستفتى

من الموارد التى توجب العدول هو أن يفقد المفتى أو المستفتى أو الفتوى الشروط المعتبره فى صحه التقليد التى تقدم الكلام فيها و التى سيجىء إن شاء اللّه تعالى الكلام فيها و لكن

هذا إنما یوجب العدول بالنسبه إلی الأعمال الآتیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۳

لا بالنسبه إلی الأعمال الماضیه، اما انه یوجب العدول بالنسبه للأعمال المستقبله فلأنه لا یصح تقلیده فیها لفقد الشروط و إنما لا یوجب العدول بالنسبه للأعمال الماضیه فلما تقدم فی تبدل رأی المجتهد (ثمَّ إنه لو اعتقد فقد الشرائط) و عدل للغیر ثمَّ ظهر اشتباهه و ان الشرائط موجوده فی من قلده أولا ـ وجب علیه الرجوع الیه و لا یبقی علی الثانی لأن اعتقاد الخلاف عذر عقلی و سیجی ء إن شاء اللّه تعالی إن الأعذار العقلیه یجب معها الرجوع الی الأول عند زوالها.

(ثالثها) تبدل رأی المجتهد

و من الموارد الموجبه للعدول تبدل رأی المجتهد فیما قلده فیه کما تقدم فإنه یوجب العدول عنه فی الأعمال المستقبله دون الماضیه فراجع مبحث تبدل رأی المجتهد.

(رابعها) ظهور عدم جامعیه المفتی للشرائط من أول الأمر

و من الموارد الموجبه للعدول ظهور عدم جامعیه المجتهد للشرائط من أول الأمر فإنه علیه یکون تقلیده غیر صحیح لعدم توفر الشروط المتوقف علیها صحه التقلید و یکون حکم العامی المقلد له حکم الجاهل القاصر إذا کان قد تفحص عن أمر تقلیده لهذا المجتهد بمقدار اللازم أو حصل له العلم أو قامت عنده الاماره

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۴

المعتبره علی جامعیته للشروط کالبینه و الشیاع. و حکم الجاهل المقصر لو لم یتفحص بالمقدار اللازم و لم تکن عنده أماره معتبره علی جامعیته للشروط و قد تقدم حکم الجاهل القاصر و المقصر و إن کان التحقیق أن یقال انه حکمه حکم الجاهل فی المعذوریه و عدمها، و أما فی مسأله الأجزاء و عدمه فان استند إلی أماره مجعوله شرعا فی الرجوع إلیه کالبینه و نحوها کان عمله مجزی و إلا فلا لعین ما ذکرناها فی وجه الاجزاء إذا تبدل رأی المجتهد، و لو اعتقد فقده للشرائط من أول الأمر فعدل الی غیره ثمَّ ظهر له الخلاف و انه کان جامعا للشرائط وجب رجوعه الیه و لا یبقی علی تقلید الثانی کما تقدم فی الأمر الثانی.

(خامسها) موت مقلده

و من الموارد الموجبه للعدول موت من قلده فقد ذهب الی ذلک جماعه و سیجی ء إن شاء اللّه تعالی تحقیق هذا المقام عند الکلام فی اشتراط الحیاه فی المفتی و لکن إن جعل ذلک من موجبات العدول من جهه اشتراط الحیاه فی المفتی فلا وجه لعده من الأمور الموجبه للعدول فی مقابل الثانی و الرابع و إن جعل ذلک من موجبات العدول من جهه أدله خاصه فهی غیر موجوده

فلا وجه له.

(سادسها) نسيان فتوى المجتهد

و من الموارد الموجبه للعدول نسيان فتوى المجتهد الأول و لا طريق له لمعرفتها فإنه يجوز العدول لفتوى المجتهد الآخر لشمول أدله التقليد له فى هذه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۵

الحال. (و توضيح الحال) إنه عند نسيانه لفتوى من قلده فيها يجب عليه الفحص لوجوب العمل بمؤداها عليه و هو يتوقف على معرفتها و هى تتوقف على الفحص عنها أما مقدار الفحص فالظاهر وجوبه الى حد الحرج حيث أن الحرج منفى فى الشريعه فلا يجب عليه الفحص إلاـ بمقداره أو يحصل عنده اليأس من الظفر به و حينئذ فيجب عليه الرجوع فى تلك المسأله، أما الى الاحتياط أو الى فتوى غيره و مقتضى أدله التقليد هو رجوعه الى المجتهد الآخر لأن موضوعها من لم يتخذ طريقا للواقع و إنما كان لا يرجع له لأنه قد اتخذ طريقا للواقع و بعد نسيانه له لم يكن له طريق للواقع فلا تجى ء أدله حرمه العدول المعتمد عليها و هى الرابع و الخامس و التاسع و لا يجب عليه الاحتياط لجواز تقليد الثانى له.

(إن قلت) انه إذا علم بأن فتوى الآخر كانت منافيه للفتوى المنسيه و كان تكاذب بينهما و قد تقدم الكلام

ان الفتوى المنسيه كانت هى الراجحه بالاختيار لها فهى تكون مشموله لأدله التقليد دون الفتوى الثانيه فالمقام نظير ما لو نسى فتوى الأعلم فإنه يرجع للاحتياط لا الى غير الأعلم، و هكذا لو نسى فتوى الحى المنحصر به الاجتهاد فإنه لا يرجع لفتوى الميت لخروجها عن أدله التقليد، و هكذا مع الشک فى منافاتها أيضا لا يجوز التمسک بأدله التقليد لأنه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إلا (اللهم) أن يدعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط إلا أن المحصل منه فى هذه المسأله غير حاصل لقله من تعرض لها و المنقول منه ليس بحجه (فإنه يقال) لو سلمنا أن الترجيح يتحقق بالاختيار لها فعند النسيان زال الاختيار لها نظير الأعلم إذا زالت عنه الأعلميه أو الحى إذا زالت عنه الحياه فإنه يرجع للفتوى المعارضه لفتواه إذا كان صاحبها أعلم منه فى الصوره الاولى و إذا كان صاحبها حى فى الصوره الثانيه. و السر فى ذلک هو وجود ما يخرجها عن أدله الحجيه لها فتزول مانعيتها فتدخل الأخرى فيها لعدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۶

المانع عن دخولها فيها.

(إن قلت) إن الاختيار إنما كان مرجحا ابتداء لا استمرارا لأن القدر المتيقن منه هو ذلك فاستصحاب حجيه ما اختاره أولا جاريه فى المقام.

(قلنا) بعد نسيانه و عدم الظفر به بعد الفحص لا وجه للجعل لحجيته و طريقيته لكونه غير ممكن الكشف به عن الواقع. و لو سلمنا فالاستصحاب فيها لا يجرى لأن الاستصحاب إنما يجرى فيما هو متمكن من العمل به ليصح التكليف بعدم نقض اليقين بالشك فيه لا فيما لا يمكن العمل به و حينئذ فتزول مانعيه الفتوى الاولى عن الفتوى الثانيه فتدخل فتوى

الثانی فی أدله الحجیه بلا مانع.

(إن قلت) إن اللازم حینئذ هو الرجوع الی الظن بفتوی المجتهد الأول لا الرجوع الی غیره لأن الظن بأن هذه هی فتوی المجتهد الأول یوجب الظن بأنه مبرئ للذمه فلا یجوز التنزل الی فتوی المجتهد الثانی المشکوکه الحجیه لأرجحیه الظن علی الشک. (قلنا) هذا الظن إن کان حجه صح ما ذکر و أما إذا لم یکن حجه فلا دلیل علی اعتباره. نعم الاشکال فیما لو قلد المجتهد الآخر و عمل بفتواه بعد ما أیس من الظفر بفتوی المجتهد الأول ثمَّ ظفر بعد ذلک بفتوی المجتهد الأول التی قلده فیها فهل یبقی علی الثانیه أو یرجع للأولی قد یقال إنه یرجع الی الفتوی الأولی لأن النسیان عذر عقلی لا یغیر الحکم و لا یزیله من أصله و إنما هو مانع من تنجزه نظیر الغفله و نظیر نسیان الأماره التی کانت حجه علیه و عدم ظفره بها فإنه بعد الظفر یرجع إلیها و یفتی بمضمونها و (بعباره أخری) إن الأعذار العقلیه لا ترفع الأحکام الوضعیه فإن الفتوی الأولی کانت حجه علیه فنسیانها أو الغفله عنها أو الجنون أو النوم لا یرفع حجتها عنه. (نعم) لا یتنجز مؤداها فی حقه و نظیر ذلک ما لو اعتقد موت مفتیه أو فسقه أو غفل عن تقلیده له ثمَّ انکشف له الحال أو غیر ذلک من الموانع لتقلیده إیاه (و لکن

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۷

التحقیق أن یقال) ان المولی تاره یکون التقیید فی مراده کأن یکون مراده إکرام العلماء العدول و أخری لم یکن التقیید فی مراده و لکن التقیید إنما کان لحکم العقل بوجوب العمل بمراده کما لو قال إکرام

العلماء و لكن لم يتمكن العبد من إكرام العدول أو جهلهم أو نسيهم فالاراده الجديه متحققه بالنسبه إليهم و لكن لا يحكم العقل بوجوب امتثال التكليف بالنسبه إليهم. و المخصص من هذا القبيل إذا زال توجه الحكم اليه و لا معنى لاستصحاب عدم الحكم فيه لأن الإراده الجديه متعلقه به فالأعذار العقليه كلها من هذا القبيل فبمجرد زوالها عاد الحكم إليها و لكن فيما نحن فيه لا يجى ء ذلك لأن النسيان أوجب خروج الاولى عن الأدله و دخول الثانيه فيها لما عرفت من أن المرجحيه كانت بالاختيار و قد زال الاختيار لها و دخلت الثانيه فى الأدله فعود الاولى يحتاج الى دليل. و من هنا ظهر لك صحه ما حكى عن الشيخ الأنصارى (ره) من انه فى صوره ما إذا أخذ رساله المجتهد و بنى على العمل بها بناء على كفايه ذلك فى التقليد فتعذرت عليه مسائل تلك الرساله فإنه يرجع الى الغير و لا يعود إلى الأول بعد رفع العذر.

(سابعها) أعلميه المجتهد الثانى و أورعيته

و من الموارد الموجبه للعدول هو صيروره المجتهد الثانى أعلم أو أورع و سيجى ء إن شاء اللّه تحقيق ذلك فى اشتراط الأعلميه و الأورعيه فى المفتى:

و لكن إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه ان المفضوليه فى العلم و الورع مانعه من التقليد للأقل علما و ورعا و انه يتعين تقليد الأعلم و الأورع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۸

فلا وجه لعده من موجبات العدول فى مقابل الثانى و الرابع و إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه أدله خاصه فهى غير موجوده.

(ثامنها) الأخذ بالفتوى بدون العمل بها

و من الموارد الموجبه للعدول ما لو قلد المجتهد و التزم بفتواه و لكنه لم يعمل بها فإنه يجوز له العدول الى غيره. و استدل على ذلك بعضهم بأن التقليد يكون عباره عن العمل بقول الغير أو مجرد الأخذ بقول الغير و لكن العمل موجب للالتزام به فمع عدم حصول العمل لم يحصل الملزم بالتقليد فيجوز العدول و قد أجاب عنه بعضهم بأن أدله المنع عن العدول لم يؤخذ فى عنوانها التقليد فلا بد من ملاحظتها فنقول ظاهر بعضها اعتبار العمل مثل لزوم المخالفه القطعيه. و لزوم اختلال النظام و لزوم نقض الآثار للأعمال السابقه و مثل الإجماع حيث انه دليل لى فيؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو صوره حصول العمل. و ظاهر البعض الآخر عدم جواز العدول و لو لم يعمل مثل الاستدلال بمقبوله بن حنظله. و الاستصحاب لحجيه فتوى المجتهد الأول. و كون التخيير موضوعه من لا حجه له و قاعده الاشتغال و هكذا الدليل السابع و التاسع (و الحاصل) ان الذى أخذ فتواه اما أن يكون هو الأعلم فهو الحجه فى حقه على القول

بالترجيح بالأعلميه. و اما أن يكون مساويا لغيره فاختياره يوجب ترجيحه على غيره و حجيه قوله فى حقه بناء على أن الاختيار لأحد المتساويين موجب للترجيح و أما أن يكون أدنى فيجوز له العدول الى غيره إن قلنا بجواز العدول من الأدنى إلى الأعلى و أما مع الشك فلا يجوز له العدول لأنه شك فى الطريق فمقتضى القاعده هو الاشتغال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۷۹

و لم يحرز التخيير حتى يستصحبه. و أما مع الشك فى صدور الفتوى منه عند اختياره لفتاويه على سبيل الإجمال بأن احتمل انه لم تصدر فتوى منه فى هذه المسأله عند ما اختار فتاويه إجمالا بل كان له ملكه أو لا ملكه له فيجوز العدول الى غيره فى هذه الواقعه لعدم ثبوت حجيه فتواه فيها بالنسبه إليه فيكون شاكا فى الطريق.

(تاسعها) الأخذ بالفتوى من باب الاحتياط

من الموارد المبيحه للعدول ما لو قلد المجتهد فى فتواه بالاحتياط بأن كان المجتهد أفتى له بالاحتياط فإنه يجوز العدول الى غيره فى الشبهه الحكميه خلافا للمحكى عن الشيخ الأنصارى (ره) و ذلك لأنه لم تشمله أدله التقليد حيث أن المجتهد لم تكن له فتوى بحكم الواقعه و ليس هو من أهل العلم بحكمها حتى يجى ء وجوب رجوع الجاهل الى العالم و لا من أهل الذكر حتى يسأل عنها و (الحاصل) إن أدله التقليد لا تشمل الفتوى بالاحتياط فى الشبهه الحكميه فلا تكون حجه عليه و إنما صح له العمل بها لأنها مبرئه للذمه فهو و المقلد على حد سواء فى عدم العلم بالحكم و عدم معرفته و لذا ترى أرباب الفتوى يجوزون الرجوع لغيرهم فى موارد الاحتياطات من غير تفصيل بين العمل بها أو عدمه.

(نعم) فی الشبهه الموضوعیه کالجهل بالقبله و تردد الماء النجس بین الإنائین لو قلده لا یجوز له العدول لأن حکم الواقعه هو ذلک فهو عارف بحکمها من الأدله بخلاف الشبهه الحکمیه فإنه لم یعرف الحکم لتعارض الأدله أو لفقدها أو لإجمالها فهو یعمل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۰

بالاحتیاط من جهه کونه مؤمّنا له لا- من جهه قیام الدلیل علیه و لعله الی ذلک یشیر ما ذکره بعضهم من انه لم یجعل الشارع حکما مماثلا- فی مورد الاحتیاط فی الشبهه الحکمیه حتی یتعبد به العامی و یکون موردا للتقلید بل غایه الأمر ان المجتهد لم یعرف حکم الشارع الظاهری و لا- الواقعی فیحکم عقله بأن المبرإ هو الاحتیاط بعین ما یحکم به المقلد (و إن شئت قلت) إن المبرئیه بالاحتیاط معلومه حتی للمقلد فلا وجه للتقلید فیها.

(إن قلت) إنه یحتمل أن الاحتیاط محرم لأن الامتثال به إجمالی (قلنا) المجتهد قد أفتی له بعدم حرمته أما مبرئیته فهی معلومه لدیه فلا- وجه لتقلیده فیها مع انها لیست بحکم شرعی و إنما هی حکم عقلی و قد سبق انه لا یجوز التقلید فی أحکام العقل، بخلاف الشبهه الموضوعیه کالصلاه عند اشتباه القبله فإن وجوب الاحتیاط فیها حکم شرعی ظاهری و بهذا ظهر لک انه یجوز العدول عن فتوی المجتهد إذا عمل بها من باب الاحتیاط إذ لا دلیل علی حرمه العدول.

و الأدله الداله علی حرمه العدول لا تجی ء فی المقام إذ لا تقلید للمجتهد بمجرد ذلک. و هکذا ظهر لک جواز العدول و لو عمل بفتوی الاحتیاط و لکن لم یدر إنها فتوی إلزامیه أو استحبابیه من المجتهد.

التبعیض فی التقلید

(الثالث عشر من الأمور التی لا یجوز التقلید فیها) الأحکام الشرعیه التی یکون العامی قد قلد مفت آخر فی بعضها

اشاره

بأن یأخذ ببعض الأحکام

الشرعیه من مجتهد و بعضها من مجتهد آخر کما هو الظاهر من العامه و یسمی ذلک بمسأله التبعیض فی التقلید و هی غیر المسأله السابقه المسماه بمسأله العدول و الکلام یقع فی مقامات

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۱

(المقام الأول) فی الفرق بین المسألتین [مسأله العدول و مسأله التبعیض]

و هو واضح فإن مسأله العدول هو أن یقلد المجتهد فی حکم لموضوع سواء عمل به أو لم یعمل به ثمَّ یعدل عنه الی مجتهد آخر فی نفس ذلک الحکم لذلک الموضوع فلا بد فیها من التعاقب فی التقلید و مسأله التبعیض أن یقلد المجتهد فی حکم لموضوع و یقلد الآخر فی حکم لموضوع آخر سواء کان حکمین لمسأله واحده کأن قلد أحد المجتهدین فی استحباب القنوت فی الصلاه و قلد الآخر فی وجوب جلسه الاستراحه فی الصلاه أو حکمین لمسألتین مختلفتین کأن قلد أحدهما فی الصلاه و قلد الآخر فی الزکاه و سواء کان التقلید لهما دفعه واحده أو کان علی التعاقب و من هنا ظهر لک أنه لو کان عنده مائان للورد فقلد القائل بجواز الوضوء فی أحدهما و قلد القائل بعدم صحه الوضوء فی الآخر فان هذه المسأله تکون من مسأله العدول لو کان التقلید للآخر بعد التقلید للأول علی سبیل التعاقب و تکون من مسأله التبعیض لو قلد المجتهدین فیهما دفعه واحده.

(المقام الثانی) إن محل الکلام فی مسأله التبعیض فی التقلید

هو صوره ما إذا أمکن العمل بکلا الفتویین کأن أفتی أحد بوجوب الصلاه و الآخر بوجوب الزکاه أما فیما إذا لم یمکن ذلک کما لو أفتی أحدهما باستحباب الشهاده الثالثه فی الأذان و الآخر بحرمتها فهو خارج عن محل الکلام کما أن محل الکلام إنما هو فی المجتهدین المتساویین أما إذا کان أحدهما أفضل أو أحدهما حی و الآخر میت و قلنا بعدم جواز تقلید المفضول أو المیت فلا إشکال فی عدم جواز التبعیض و لزوم الرجوع الی الحی و لزوم الرجوع الی الأفضل. و أما إذا کان أحدهما أفضل فی قسم من الأحکام و الآخر أفضل فی قسم

آخر من الأحکام فالحق وجوب التبعیض فیقلد کل منهما فیما هو أفضل من الآخر فیه فی المسائل المختلف فیها بینهم بناء علی سقوط حجیه المفضول مع فتوی الأفضل إلا إذا لزم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۲

من التبعیض المخالفه القطعیه للواقع فلا یجوز التبعیض کما سیتضح لدیک إن شاء اللّه تعالی.

(المقام الثالث) [الصور الثلاثه للتبعیض فی التقلید]

اشاره

إن الکلام یقع فی صور ثلاثه

(إحداها) التبعیض فی التقلید فی أحکام مختلفه لموضوعات مختلفه

اشاره

فی أعمال مختلفه کأن یقلد مجتهدا فی أحکام الصلاه و یقلد الآخر فی أحکام الصوم و ظاهر العامه المنع منه خصوصا فی هذا العصر و ظاهر الأصحاب الجواز

[أدله المانعین من التبعیض]

و قد استدل القائلون بالمنع:

(أولا) بأصاله عدم جواز التقلید فی هذه الصوره أعنی صوره التبعیض (و جوابه) إن أدله التقلید لو کانت منحصره بالإجماع أمکن المنع و الأخذ بالقدر المتیقن و لکن منها السیره و بناء العقلاء و الأدله اللفظیه و سیجی ء إن شاء اللّه تعالی وجه دلالتها علی ذلک.

(و ثانیا) بأصاله عدم جواز العمل بما وراء العلم خرج منها صوره الرجوع لمجتهد واحد و بقی الباقی و هو صوره التبعیض تحت الأصل (و جوابه) یعلم من الجواب عن الأول.

(و ثالثا) بقاعده الاشتغال لدوران الأمر بین تعیین الأخذ بفتاوی أحدهم فقط و بین الأخذ بفتوی بعضهم فی بعض المسائل و فتوی الغیر فی بعضها الآخر. (و جوابه) انه لا مجال لقاعده الاشتغال مع وجود الأدله علی صحه التقلید فی هذه الصوره.

(و رابعا) ما ذکره بعض محشی العروه فی التعلیق علی مسأله ثلاثه و ثلاثین علی قوله: «و یجوز التبعیض» بأنه مع اختلاف

المجتهـدين فى الفتوى تسـقط إطلاقـات أدله الحجيه عن المرجعيه و ينحصـر المرجع بالإجماع فمشـروعيه التبعيض تتوقف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصوره التبعيض لكن لم يتضح عموم الإجماع و لم أقف على من ادعاه بل يظهر من أدله بعض المانعين عن العدول فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۳

غير المسـأله التى قـد قلـد فيها المنع عن التبعيض و مثلها دعوى السـيره عليه فى عصـر المعصومين (ع) فالتبعيض إذن لا يخلو عن اشكال. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل

بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لإطلاق أدله الحجيه إذ قد أشرنا فى أوائل الشرح الى أن اختلاف المجتهدين فى الفتوى لا- يوجب سقوط أدله الحجيه على هذا المبنى انتهى. و الظاهر أن مراده إن الإجماع القدر المتيقن منه قيامه على التخيير بين المجتهدين المتساويين فى الأخذ بجميع فتاويهم لا- فى التخيير فى بعض فتاويهم. و لا- يخفى ما فيه فإنه ستجى ء إن شاء اللّه تعالى أدله المجوزين غير الإجماع ثمَّ ان الإجماع على جواز التبعيض قد ادعاه غير واحد كصاحب الضوابط و غيره. ثمَّ ان السيره موجوده فى عصر المعصومين عليهم السلام فان عوام الشيعه لم يكونوا فى عصرهم (ع) يأخذون الأحكام من أحد أصحابهم (ع) فقط بل إذا أخذوا من واحد بعض الأحكام لم يختصوا به و رجعوا لغيره فى غيرها. ثمَّ إنك قد عرفت ان التبعيض لا يلزم فيه الاختلاف فى الفتوى فإنه يرجع الإنسان للمجتهد فى مسائل و يرجع لآخر فى مسائل أخرى سواء كانوا متخالفين أم متوافقين. مع انه قد عرفت فى مسأله العدول عدم توقف ثبوت التخيير على الإجماع. مع ان التبعيض قد ثبتت مشروعيته عنده فيما كان أحدهما أعلم فى العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات كما صرح به فى مسأله ۴۷ من مسائل العروه.

أدله المجوزين للتبعيض

و استدل القائلون بجواز التبعيض:

(أولا) باستصحاب التخيير و يمكن أن يقال عليه إنا نشك فى ان الجائز أولا هو أخذ كل واحد واحد من الأحكام عمن يريد و يختار منهم أم الجائز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۴

أخذ جميع الأحكام من أيهم شاء وحده و على الأخير فالاستصحاب لا يقتضى التبعيض و إذا شك فى أن المقام من قبيل

الأول أو الثانى فلا ينفعنا التمسك بالاستصحاب لاحتمال كونه من الأخير. (و جوابه) إنا نعلم بأن التخيير ليس موضوعه أخذ جميع المسائل من أحدهم فإنه اما من جهه العقل و هو يحكم بالتخيير فى كل مورد يختلف فيه الفتاوى أو من جهه النقل فإنه ظاهر فى ذلك كما هو مورد قوله: «إذن فتخير» أو من جهه الإجماع فإن الإجماع إنما قام على عدم وجوب الاحتياط و عدم الرجوع للأصل و عدم الرجوع لفتوى الغير الفاقد للشرائط و هو يقتضى أن متعلق التخيير هو كل واحد من الفتاوى لا جميع الفتاوى فاذن موضوع التخيير هو أخذ كل واحد من الأحكام عمن يريد و يختار.

(و ثانيا) بالإجماع محققا و منقولا و لم يوجد مخالفا فى ذلك. (و الجواب عنه) ان المحصل غير حاصل لإهمال جمله من العلماء التعرض لهذه المسأله و المنقول منه ليس بحجه.

(و ثالثا) بناء العقلاء فان بناءهم فى مقام الرجوع الى أهل الخبره ليس على الرجوع الى واحد منهم فقط فى الأمور المتعدده.

(و رابعا) إطلاق ما دل على لزوم التقليد مثل آيه السؤال فإنها تدل على جواز السؤال من واحد أو متعدد، و آيه النفر و غيرهما من أدله التقليد.

(إن قلت) هذا إنما يدل على جواز التبعيض فى غير المسائل المختلف فيها، أما المسائل المختلف فيها فهى لتكاذبها لا تشملها أدله التقليد. (قلت) لا نسلم ذلک و لو سلمناه فعلى القول بأنها تشمل ما اختاره من الأقوال يكون الاختيار هو المرجح و مقتضى ذلک جواز التبعيض فإنه لما رجع المرجح الى اختياره فهو إن شاء اختار فى هذه الفتوى هذا الشخص المجتهد أو ذاک الآخر. هذا كله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص:

ما لم يلزم من ذلك المخالفه القطعيه بتبعيضه للتقليد بأن علم بأن واحدا من هذه الأحكام التى قلد فيها مخالف للواقع كأن قلد أحدهما فى التقصير فى الصلاه على على أربعه فراسخ و قلد آخر فى الصوم على وجوب الإفطار على ثمانيه فراسخ و لكن هذا خارج عن محل البحث فإنه حتى لو قلد شخصا و علم بمخالفه أحد أحكامه للواقع إجمالا يجى ء هذا الكلام و سيجى ء إن شاء اللّه تعالى الكلام فى أن لزوم المخالفه القطعيه الإجماليه تمنع من التقليد أم لا- و أما لو لزم المخالفه القطعيه لرأى كل من المجتهدين كما فى صوره ما إذا أفتى أحدهما بجواز الصلاه بسقوط القرص و حرمه الإفطار بسقوط القرص حتى ذهاب الحمره المشرقيه و الآخر بالعكس فأفتى بحرمه الصلاه بسقوط القرص و جواز الإفطار بسقوطه فقلد كل منهما فى فتواه فى الجواز فصلى و أفطر بسقوط القرص فالظاهر أيضا لا- مانع من التبعيض للأدله المذكوره الداله عليه و دعوى ان هذا نظير خرق الإجماع المركب. مدفوعه بأن كل قول من الإجماع المركب ليس بحجه و إنما الحجه هو ما اتفق عليه القولان من نفى الثالث بخلاف ما نحن فيه فان كل من الفتويين حجه و يصح العمل بها.

(الصوره الثانيه) من صور التبعيض هى التبعيض فى التقليد فى أحكام مختلفه لموضوعات مختلفه فى عمل واحد

فتاره لا يلزم من ذلك مخالفه لمن قلده كأن قلد زيدا فى عدم وجوب القنوت فى الصلاه، و قلد عمرا فى عدم وجوب الإقامه فى الصلاه، فالصلاه التى يأتى بها بدون اقامه و بدون قنوت ليست مخالفه لأحدهما و تاره يلزم من ذلك المخالفه القطعيه للواقع بأن يقطع بأن عمله مخالف للواقع قطعا كما لو فرض كثره المجتهدين الأحياء و قلد فى مثل الصلاه فى كل

جزء مختلف فيه و كل شرط مختلف فيه بقول من يقول بعدم الوجوب و فى كل مناف من المنافيات المختلف فيها بقول من لا يراه منافيا بحيث يقطع أن صلاته بهذه الصوره ليست من الدين كأن قلد من قال بعدم وجوب السوره و قلد آخر يقول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۶

بعدم وجوب التشهد، و قلد ثالث بعدم وجوب القنوت، و قلد رابع بعدم مانعيه الفعل الكثير، و قلد خامس بعدم مانعيه قول آمين الى غير ذلك. و قد عرفت فى الصوره الاولى أن مثل هذا خارج عن محل البحث فإنه لو قلد مجتهدا واحدا و كان يفتى بذلك فعمله باطل أيضا لأن التقليد طريق للواقع و مع العلم بعدم تحصيل الواقع به تبطل طريقيته و تاره يلزم من ذلك المخالفه القطعيه لكل من قلده مثلا كان مجتهدان أحدهما يفتى بوجوب السوره و جواز جلسه الاستراحه و الآخر يفتى بالعكس أعنى بوجوب جلسه الاستراحه و جواز السوره و هو قلد كل منهما فيما أفتى بالجواز به فصلى بلا سوره و بلا جلسه استراحه فإن هذه الصلاه و إن احتمل مطابقتها للواقع لكنها فاسده عند كل واحد ممن قلده و الظاهر الصحه لأن فساد الصلاه على فتوى كل منهما إنما يضر إن كان مقلدا فيها و أما ان قلد أحدهما فى بعضها و الآخر فى البعض الآخر ففتوى كل بفسادها لا يوجب فساد صلاته لأنه ليس مقلدا لهما فى فسادها و صحتها فلا تضره فتواهما بفسادها. (نعم) إن حصل له العلم بفساد صلاته واقعا لعلمه القطعى بمطابقه أحدهما للواقع لم يجز له القناعه بهذه الصلاه فى مقام تحصيل البراءه لعلمه القطعى بفسادها و

الامـاره لا تكون حجه مع العلم القطعی. و لكن هـذا خلاف ما هو المفروض فی المقام مع انه قـد عرفت لا ربط له بالتبعيض لأنه مع علمه بالوجوب لواحد من السوره أو الجلسه لا يجوز له تركهما حتی لو أفتی له مجتهد واحد بعدم وجوبهما.

(إن قلت) إن العمل الواحـد يجب أن يكون مطابقا لفتوی مجتهـده يعنی يجب أن يكون له مجتهـد يفتی بصـحه عمله أو فساده. (قلنا) لا منشأ لهذا الوجوب. نعم فی صوره ما إذا قلد فی الأجزاء و الشـرائط و الموانع و كان أحد المجتهدين يفتی بجزئيه شـی ء و مـانعيه آخر، و المجتهـد الثـانی يفتی بعكسه بـأن يفتی بجزئيه مـا كـان مانعـا عنـد ذلك المجتهـد و بمانعيه ما كان جزء عنـده فقلدهما فی جزئيه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۷

كـل من الشـيئين فـإن العمـل الـذی يأتی به لم يكن مطابقا لفتوی كل منهما لأن كلا منهما يقول بجزئيه الشـی ء للمركب الفاقد للآخر و إن المركب الواجـد لهـذا الشـی ء الآخر ليس ذلك الشـی ء جزءا له و أيضا التقليـد فی الموضوع يرجع الی التقليـد فی الحكم فاذا قلـد من يقول بجزئيه هـذا الشـی ء للصـلاه فقـد قلـده فی وجوب هـذا العمل المركب من هـذا الجزء و الواجد للجزء الثانی ليس بواجب عند هذا المجتهد فلم يأتی بما قلده فيه.

و أورد علی الدليل الأول ان شـرطيه كل شرط و جزئيه كل جزء لها مدرك خاص و دليل لا ربط له بالآخر فالفتوی تابعه لذلك الـدليل فهی تتعـدد بتعـدده و فيه ان ظـاهر الفتوی هو الجزئيه لمركب فاقـد لـذلك الشـی ء فاذا أتی بالشـی ء مع الجزء فلم يأتی بمؤدی الفتوی كما ان الظاهر ان ذلك يستند

لدليل و مدرک واحد کما اعترف بهذا الظهور نفس المورد و یرد علی الدلیل الثانی أنه لا نسلم الرجوع الی ذلک و إنما یرجع الی التقلید بوجوب الصلاه التی هذا الشی ء جزء لها فقط نظیر ما إذا قامت اماره علی جزئیه شی ء للصلاه و نظیر ذلک ما إذا أفتی أحد المجتهدین بوجوب صلاه الجمعه و وجوب السوره فی کل صلاه و أفتی الثانی بعدم وجوب السوره فی کل صلاه و حرمه صلاه الجمعه فقلد کل منهما فی فتواه الاولی فصلی الجمعه بدون سوره و أما فی صوره ما إذا اختلف المجتهدان فی جواز الترک کالمثال المتقدم فیکون المقلد بترک السوره و ترک جلسه الاستراحه قد أتی بما أفتی به المفتی لأن الترک غیر مقید بشی ء.

(إن قلت) ان الإجماع قد قام علی عدم صحه هذه الصلاه و لو بالإجماع المرکب. (قلنا) لا نسلم وجود الإجماع المرکب فی هذه الموارد و لو وجد عمل به المجتهد دون المقلد الذی لا یعلم به و قد قامت الحجه علی صحه صلاته.

(إن قلت) لا نسلم شمول أدله جواز التبعیض لهذه الصوره ألا تری أن

بناء العقلاء لیس علی ذلک و الإجماع یؤخذ بالقدر المتیقن منه. (قلنا) یکفینا فی المقام استصحاب التخییر و إطلاق الأدله اللفظیه للتقلید.

(إن قلت) إن العامی یشک فی صحه هذه الصلاه فلا یحرز بها المبرئیه عن الواقع فلا بد له من الرجوع لأحد المجتهدین فی صحتها و فسادها.

(قلنا) لا یشک بعد رجوعه فی کل جزء و شرط لمجتهد نظیر المجتهد الذی تقوم الأدله عنده علی أجزاء العباده و شروطها. (و الحاصل) إن اللازم هو مطابقه العمل بأجزائه و شرائطه

لفتاوى صحيحه و ليس بلازم مطابقته بجملته لفتوى خاصه.

(الصوره الثالثه) من صور التبعيض فى التقليد

هى التبعيض فى التقليد فى أحكام مختلفه لموضوع واحد باعتبار جزئياته كأن عنده مائا ورد فقلد أحد المجتهدين فى عدم صحه الوضوء بماء الورد فى أحدهما فترك الوضوء به و قلد آخر فى صحه الوضوء بماء الورد فى الآخر أو قلد أحد المجتهدين فى وجوب التقصير على أربعه فراسخ فى صلاه الظهر من هذا اليوم و قلد آخر فى وجوب التقصير على ثمانيه فراسخ فى صلاه الظهر من اليوم الآخر، و من المعلوم فساد هذا التبعيض لأنه إن كان تقليده للآخر بعد تقليده للأول كان من العدول و الكلام فى صحته و فساده قد تقدم فى مسأله العدول و إن كان فى دفعه واحده فهو يعلم بكذب إحدى الفتويين و سيجى ء ان شاء اللّه تعالى انه لا يجوز له الأخذ بهما دفعه واحده

و يتضح من الكلام فى هذه الصور الكلام فى فروع ذكرها القوم:

[الفرع الأول لو قلد مجتهدا فى الفتوى العامه للعمل بها فى مورد خاص فهل يجوز له تقليد آخر فى فردها الآخر]

(أحدها) ما لو أخذ الفتوى بعنوان عام للأخذ بها فى مورد خاص كلى بأن أخذ مسأله نجاسه الكافر عن مجتهد للأخذ بها فى خصوص الوثنى فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر فى فرد آخر كالنصرانى و هذا كثير ما يتفق فيجى ء العامى إلى المجتهد فيسأله عن أمر فيجيبه المجتهد بأمر كلى يشمله أو يرجع الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۸۹

الرساله فى معرفه حكم ذلك الأمر فيطلع على فتوى عامه تشمله كأن أراد فى صلاته آيه فرجع للمجتهد أو الى رسالته فقال له المجتهد: يجب سجود السهو لكل زياده و نقيصه فهل له أن يرجع لمجتهد آخر فى زياده بعض ألفاظ التشهد بتكراره و الفرق بين هذا الفرع و بين ما سبقه من الصوره الثالثه من مسأله ماء الورد هو أن فى هذا الفرع يكون الفرد ان للفتوى

من قبيل الكليين لعموم الفتوى و فيما سبق يكون الفردان للفتوى من قبيل الشخصين لعموم الفتوى.

(و يمكن أن يقال) ان الحق فى هذا الفرع أن يرجع الى المجتهد فى معرفه ان هذه الفتوى العامه منتزعه من أدله متعدده لموضوعات متعدده بأن قام الدليل على نجاسه النصرانى و دليل آخر على نجاسه الوثنى و دليل ثالث على نجاسه المجوسى فانتزع منها المجتهد نجاسه الكافر أو انها مأخوذه من دليل واحد عام بأن قام الدليل عند المجتهد على نجاسه الكافر بهذا العنوان العام فعلى الأول يجوز التبعيض لأنها تكون فتاوى متعدده عبر عنها بمفهوم جامع انتزع منها و على الثانى لا يجوز التبعيض لأنها تكون فتوى واحده فعلى المقلد أن يرجع لمجتهده فى توضيح الحال و مع عدم التمكن من الرجوع لمجتهده فى توضيح الحال لا- يجوز له التبعيض لعدم إحراز موضوعه. مضافا الى ما ادعاه غير واحد من العلماء من ظهور كلام المجتهد فى كون الفتوى مأخوذه من دليل واحد لظهورها فى مطابقه الدليل لا أنها منتزعه من أدله متعدده و إن كان يمكن المناقشه فيها بأنها دعوى بلا دليل فان المجتهدين طالما يعتمدون على الفتوى بعنوان عام من أدله متعدده.

[الفرع الثانى فى جواز التبعيض مع التنافى بين الفتويين]

(الفرع الثانى) ما إذا كان الأخذ بالفتوى لهذا المجتهد فى مسأله يتنافى مع الأخذ بالفتوى للمجتهد الآخر فى المسأله الأخرى و هذا التنافى تاره يكون لذاتيهما و أخرى بواسطه فتوى أخرى لهما أما الأول فلا يجوز التبعيض فى

التقليد فيه لعدم إمكان إتيان العمل على طبقهما معا كما إذا أفتى أحد المجتهدين باستحباب صلاه الغفيله بين المغرب و العشاء و الآخر بحرمه إيقاع الصلاه غير النوافل المرتبه

فى وقت الفريضه فالأخـذ بالفتوى الأولى ينافى الأخـذ بالفتوى الثانيه لأن الأخذ بالفتوى الأولى يقتضـى جواز إيقاع الصـلاه التى هى غير النـافله المرتبه فى وقت الفريضه و هو العشـاء و الأخـذ بالثـانيه فى صـلاه الغفيله بـأن يصـليها فى غير ذلـك الوقت ينافى الأخـذ بالأولى لأن الأولى تقتضـى مشـروعيتها بين المغرب و العشاء لا فى وقت آخر ففى هـذه الصوره لا يصـح التبعيض لأنه لا يمكن الأخذ بكل واحده من الفتويين و قد عرفت فى المقام الثانى خروج هذه المسأله عن محل الكلام.

(و أمـا الثـانى) فنظير ما إذا أفتى أحـدهما بفتويين إحـداهما وجوب صـلاه الجمعه و الثانيه فتواه بوجوب السوره فى كل صـلاه و المجتهد الآخر أيضا أفتى بفتويين إحداهما عدم وجوب السوره فى كل صلاه و الثانيه حرمه صلاه الجمعه ففى هذه الصوره كان بين الفتويين الأولـيين للمجتهـدين المـذكورين تنـافى بواسـطه الفتويين الثـانيين لهما لأنه لو قلـدهما فى الأوليين بأن أتى بصـلاه الجمعه بنيه الوجوب بـدون سوره كـان مخالفا للمجتهـد الأول بواسـطه فتواه الثانيه و هى وجوب السوره و مخالفا للثانى بواسـطه فتواه الثانيه و هو حرمه صلاه الجمعه و قد عرفت الحكم فى هذه المسأله من الكلام فى الصوره الثانيه فى التبعيض.

[الفرع الثالث التبعيض فى التقليد بين الحكم و موضوعه بان يرجع فى الحكم لمجتهد و فى موضوعه يرجع لآخر]

(الفرع الثالث) هو انه لو قلـد المجتهد فى الحكم هل يجوز له أن يقلد المجتهد الآخر فى موضوع الحكم كأن قلد زيدا فى حرمه الغنـاء و قلـد عمرا فى موضوع الغنـاء هكـذا مثل القوم و الاولى التمثيل بالموضوعات المجعوله شـرعا كأن شـخص قلـد مجتهـدا بوجوب صـلاه الخسوف و قلـد آخر فى تشـخيص صـلاه الكسوف لأـن الموضوعـات العرفيه كما تقـدم منا لا يجوز التقليـد فيها بخلاف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص:

الموضوعات الجعليه الشرعيه و كيف كان فقد استدل على المنع من ذلك بوجوه:

(أحدها) إن الحكم لما كان متقوما بموضوعه فلو رجع فى موضوع الحكم لمجتهد آخر كان ذلك منافيا لتقليده للأول فى حكم هـذا الموضوع لأن الحكم إنما كان لهذا الشـى ء عند المجتهد الأول لا لغيره و بالرجوع للمجتهد الثانى صار الحكم لغير ما عنده و المجتهـد الأول لا يقول بهـذا الحكم لهـذا الموضوع فيكون الفرع المـذكور من قبيل ما ذكرناه فى صدر المقام الثانى من عدم إمكـان التبعيض. و أجـاب عنه بعضـهم بمـا ربمـا يرجـع الى أن التقليـد فى الحكم يرجع الى التقليـد فى قضـيه موضوعهـا مـاهيه الموضـوع و محمولهـا الحكم و التقليـد فى الموضـوع يرجع الى قضـيه موضوعهـا الـذات الخـارجيه و محمولهـا الموضوع و بين القضـيتين لا يوجـد تنافى فإن الأولى الذى ينافيها هو التقليد فى سـلب الحكم عن ماهيه الموضوع و الذى ينافى الثانيه هو التقليد فى سلب ماهيه الموضوع عن الذات الخارجيه.

(الوجه الثـانى للمنع) إن المجتهـد إنمـا أفتى بـالحكم لـذلك المعنى الخارجى لا لكل ما قـدر انه معنى للموضوع فى متن الواقع حتى يصـح أن يرجع فى تعيين معنى الموضوع لمجتهـد غيره. و أجـاب عنه المرحوم الأصـفهانى بما ربما يرجع الى أن المجتهد إنمـا أفتى بالحكم لهـذا المعنى الخارجى من جهه مطابقته لمفهوم الموضوع لا بما هو هو فلو فرض أن المعنى الخارجى لمفهوم الموضوع غير ذلـك لأـفتى بثبوت الحكم له و لـذا لو تبين له ان الموضوع غير الأول لم يكن قـد عـدل عن حكمه السابق و إنما يكون قد عدل عما طابق مفهوم الموضوع و ماهيته.

(الوجه الثالث للمنع) إنا سلمنا تعلق الفتوى بالحكم بمفهوم لفظ الموضوع لكن تعيين

المفهوم ليس مما يجوز فيه التقليد لأن التقليد فی مفهوم اللفظ راجع الی التقليد فی الحكم و المفروض انه مقلد فی الحكم فيلزم تقليد مجتهدين فی حكم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۲

واحد. (و الجواب عنه) بأنا نسلم أن تقليد الشخص فی موضوع لا يصح إلا باعتبار انتهائه إلی حكم شرعی مرتب عليه و لكن لا نسلم انه يجب ترتيب الحكم علی ذلك الموضوع بنظر المفتی بحقيقه الموضوع نظير متابعه قول اللغوی فی معنی الصعيد لترتيب حكمه الشرعی الكلی المأخوذ من الامام (ع) أو من المفتی كما أفيد، و قد تقدم منا أن المقلد لا يجوز له تقليد مفتيه فی موضوع الحكم فلو أفتی له بوجوب الصلاه الی القبله و كان المجتهد يری القبله إلی الشرق و المقلد يراه الی الغرب صلی للغرب فلو كان التقليد فی الموضوع ينافی التقليد فی الحكم لكان الاجتهاد فی الموضوع أيضا ينافی التقليد فی الحكم مع أن الخصم لا يقول بذلك.

[الفرع الرابع ما إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوی المفتی من حيث العموم و الخصوص]

(الفرع الرابع) إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوی المفتی من حيث العموم و الخصوص فله صورتان:

(إحداهما) ما إذا اعتقد المقلد خصوص موضوع الفتوی مع عمومه فی الواقع كما إذا اعتقد أن فتوی المجتهد هی نجاسه خصوص الملحد فقلده فی ذلك و عمل به ثمَّ تبين له بأن فتواه نجاسه مطلق الكافر فهل يجوز له التبعيض بأن يرجع لغيره فی النصرانی أم لا ربما يقال بجواز التبعيض، لأنه لم يقلد المجتهد فی فتواه أصلا لأن ما قلده فيه و هو خصوص الملحد ليس بفتوی للمجتهد و إنما فتوی المجتهد كانت متعلقه بالكافر بما هو كافر فأخذه لم يكن لفتوی المجتهد واقعا و ما أخذه ليس بفتوی

للمجتهـد مضافا الى عـدم مشـروعيه التقليـد فى خصوص مورد لفتوى بموضوع عام و لذا فى صوره ما إذا اعتقد عموم الفتوى لا يجوز له أن يقلد فى خصوص بعض مواردها دون بعض كما تقدم فى الفرع الأول و عليه فيجوز له التبعيض فيرجع لغيره فى باقى الأفراد بل يجوز له العـدول عن خصوص ما اعتقـده و هو نجاسه الملحد لأنه لم يقلده فيه. سـلمنا انه قلده فى فتواه لكنه إنما قلده فى فتواه فى بعض مصاديقها و لم يقلده فى البعض الآخر فيجوز له الرجوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۳

لغيره فى مصاديقهـا الأـخرى. و لاـ يخفى مـا فيه فان فتواه بنحو العموم تكون فتوى بالخصوص ففتواه بنجاسه الكافر تكون فتوى بنجاسه الملحـد لتضـمنها إياها. (نعم) لو كان المقلد أخذ بالفتوى بعنوان انها متعلقه بخصوص الملحد بحيث لو كانت متعلقه بما هو أعم منهـا لم يأخـذ بها ففى هـذه الصوره لم يكن قـد عمل بفتوى المجتهـد و لم يكن قـد التزم بها فلم يقلـده فى فتواه. و أما دعوى عدم المشـروعيه لمثل هذا التقليد ففاسده لأنه لو قلد بنحو الخصوص بحيث لو كانت متعلقه بالعموم لقلده فيها فهو يكون قـد قلـد المجتهـد فى فتواه لأن هذا الخصوص كانت متضـمنه له. (نعم) لو قلده بنحو الخصوص بحيث لو كانت بنحو العموم لما قلـده فيها كان هـذا التقليـد فاسدا لعدم فتوى المجتهد بذلك و لهذا قلنا لو كانت الفتوى عامه و أخذ بها فى مورد خاص بما هو خاص و لم يأخـذ بها فى مورد آخر لها كان هـذا التقليد غير مشـروع لكونها عامه و المجتهد لم يفت بالخصوص فان ما أفتى به لم

يأخذه و ما أخذه لم يفتى به. و أما دعوى أن التقليد كان لبعض مصاديقها فيجوز أن يقلد فى البعض الآخر لمجتهد آخر ففاسده أيضا لأنه لما كان قد عمل بالفتوى فى بعض مصاديقها و أخذ بها فى بعض مصاديقها لا من جهه الخصوص بل من جهه اعتقاد انها خاصه كان أخذه كذلك أخذا للفتوى بعمومها و عملا بها فلا يجوز العدول عنها لغيرها و لو فى الأفراد الأخرى. و بعباره أخرى ان أخذ العامى ببعض الأفراد لما كان لا بعنوان انه بخصوصه بل بعنوان أنه ما أفتى به مقلده و إن أخطأ فى التعيين من حيث العموم و الخصوص فيكون قد قلده فى فتواه العامه و كان أخذه أخذا بالفتوى العامه ففى الحقيقه لو قلد فى الأفراد الأخرى يكون عدولا منه لا تبعيضا فى الفتوى.

(الصوره الثانيه) ما إذا اعتقد المقلد العكس بأن اعتقد أن فتوى مجتهده عامه مع أنها خاصه فى الواقع كما إذا اعتقد أن مجتهده قد أفتى له بنجاسه مطلق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۴

الكافر و قد عمل بها ثمَّ تبين له أن فتواه نجاسه خصوص الملحد فهل يجوز له التبعيض بأن يرجع للغير فى النصرانى أم لا الظاهر جواز التبعيض بل جواز العدول لأنه لم يقلد المجتهد فى فتواه لكون فتواه بالخاص بما هو خاص لا بما هو عام و العامى إنما أخذ بالعام بما هو عام و هو لم يكن متعلقا لفتوى المجتهد كما عرفت فى الصوره الاولى من أن الالتزام بالخاص بخصوصه ليس التزاما بالعام بعمومه فان الفتوى بنجاسه الملحد بما هو ملحد و بقيد انه ملحد غير الفتوى بنجاسه الكافر بما هو كافر فإنه

على الأول لا يعمل بها فى النصرانى و نحوه بخلافه على الثانى.

و ذهب الشيخ (ره) إلى أنه تقليد فى الخاص لأن الأخذ بالفتوى العامه أخذ بالفتوى الخاصه لاشتمالها عليها. و لا يخفى ما فيه لأن الأخذ بالفتوى العامه انما يتحقق بتحقق الموضوع للأخذ و هو الفتوى بالعام و هى لم تصدر من المجتهد فيكون ما افتى به مقلده و هو الخصوص لم يأخذ به و ما أخذه لم يفتى به و لذا لا تصح نسبه الفتوى بالعموم لمن يفتى بالخصوص بخلاف العكس فإنه يصح نسبه الفتوى بالخصوص لمن يفتى بالعموم.

(إن قلت) قد أخذه بعنوان انه مفتى به فيكون هذا العنوان مقيدا له بخصوص مورد الفتوى. (قلنا) هذا العنوان لم يأخذه العامى بعنوان التقييد للفتوى بل إنما أخذه من جهه تخيل انه قد أفتى بالعموم فتكون إرادته الجديه و أخذه إنما تعلق بالعموم لا بالخصوص و مجتهده لم يفتى به.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۵

الجهه الثالثه فيما يعتبر فى المفتى الذى يرجع له العامى

اشاره

اعلم إن شروط المفتى الذى يصح الرجوع اليه تبلغ السبعه عشر شرطا أو أزيد و الأصل فى هذه الشروط و محل التعرض لها فى كلام الفقهاء المتقدمين (ره) عند ذكر شرائط القضاء من جهه بنائهم على ان ما كان شرطا فى الحاكم هو شرط فى المفتى مع ما فى هذه الملازمه من الاشكال لعدم دليل عليها و ان حكى عن الشهيد عن ظاهر الروضه توافقهما فى الشرائط لكن الظاهر انه لم يوافقه على ذلك أحد و ربما وجهت عبارته أو حملت على سهو القلم. (نعم) لا يبعد العكس نظرا الى استلزام القضاء للفتوى دون العكس و قد حكى ذلك عن العلامه فى كتابيه الإرشاد و القواعد و المحقق

فی الشرائع و الشهید فی الروضه فی باب الأمر بالمعروف و هو المحکی عن صاحب الدروس و فی الضوابط دعوی الإجماع علی ذلک إلا أن التحقیق منع ذلک بناء علی جواز القضاء بفتوی الغیر. (و الحاصل) ان ما ذکروه الفقهاء سندا للشروط الموجوده فی باب القضاء لو تمَّ لم یدل علی شرطیتها فی باب الفتوی مع ان هناک لم یقیموا دلیلا وافیا إلا علی بعضها و علی البعض الآخر بالإجماع و بعض منها بقی خالیا عن الدلیل. نعم بناء علی کون الدلیل علی أصل التقلید الإجماع و انه لیس له إطلاق فی معقده کان احتمال الخلاف فی الاشتراط فضلا عن وجوده قادحا فی حجیه فتوی من لم یکن متصفا بذلک الشرط فلا بد من أخذ القدر المتیقن فی مقام الامتثال. و لکن من رجع الی أدله التقلید وجد فیها مطلقا یمکن التمسک به علی حجیه تلک الفتوی إذا لم یوجد دلیل علی الاشتراط. نعم بناء علی حجیه الفتوی من باب الظن المطلق و إن الدلیل علیها هو دلیل الانسداد

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۶

فلا عبره بالشروط بل المدار علی حصول الظن (إلا اللهم) أن یقال انه لا یحصل الظن من فاقدها و المقصود من ذکرها بیان موارد حصول الظن بها أو یقال أن الفاقد لها مما قام الدلیل علی عدم اعتباره نظیر القیاس و الاستحسان و کیف کان فنحن نذکر ما ذکروه شروطا للمفتی بمعنی انها شروط لعمل المستفتی بالفتوی فهی شروط لصحه الاستفتاء و جواز العمل بالفتوی و لیست شروطا لتحقق إفتائه و لا لصحه إفتائه بالذات فإنه قد یجوز الإفتاء بغیر هذه الشروط فان المجتهد و لو کان فاسقا

يجوز له أن يفتى و يكتب كتب استدلال فتسميه هذه الشروط بشروط المفتى فيه نوع تسامح إذا ظهر لك ذلك فاعلم إن مقتضى الأصل هو اعتبار تلك الشروط فى المفتى بل اعتبار كلما احتمل اعتباره للعلم ببراءه الذمه معه فالأمر دائر بين التعيين و التخيير و بين مقطوع الحجيه و بين مشكوكها و الوظيفه هو الأخذ بمقطوعها هذا هو مقتضى الوظيفه للعاجز عن معرفه الواقع كالعامى و كالمجتهد الذى لم يعرف الواقع. نعم فى بعض الصور التى ستجى ء إن شاء اللّه تعالى يتردد الأمر بين الطرفين و حينئذ فالمرجع هو التخيير للإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

هذا كله هو مقتضى الأصل و أما مقتضى الأدله فنقول إن:

(الشرط الأول) للعمل بفتوى المفتى

(الشرط الأول للعمل بفتوى المفتى هو الاجتهاد) فإنه يعتبر فى مرجع التقليد أن يكون مجتهدا و اعتباره من ضروريات المذهب فإنه إذا لم يكن مجتهدا لم يكن عالما بالحكم الشرعى حتى يرجع اليه فيه. و يكفى دليلا على ذلك ما روى عن الشيخ رحمه اللّه فى الصحيح عن الباقر (ع) من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه

لعنته الملائكه و لحقه وزر من عمل بفتياه و غير ذلك من الأدله الداله على حرمه الفتوى بغير علم.

(إن قلت) انه بالتقليد قد علم. (قلنا) ظاهرها العلم عن غير طريق التقليد و قد تقدم ج ۱ ص ۵۳۷ و ص ۵۷۶ ما ينفعك فى المقام. نعم محل الكلام هنا فى مقامات:

(أحدها) انه اعتبر بعضهم أن يكون المجتهد مطلقا و لم يجوز تقليد المتجزى و قد تقدم ج ۱ ص ۲۰۴ تجويز تقليده فى المسائل التى اجتهد فيها.

(ثانيها) أن يكون مستنبطا لقدر

معتـد به من الأحكـام بحيث يعـد فقيها و عارفا بحلال أهل البيت (ع) و هـذا هو القول المنسوب لجـدنا كاشف الغطاء (ره) و قد تقدم الكلام فيه ج ۱ ص ۱۸۴.

(ثالثهـا) اعتبـار أن يكون المجتهـد فتواه غير مسـتنده للعمـل بمطلق الظن من بـاب الانسـداد أو للأصول العمليه عنـد الانفتاح فان الآخند (ره) و تبعه بعضهم على المنع من تقليده و قد تقدم الكلام فى ذلک ج ۱ ص ۱۷۵.

و بهـذا ظهر أنه لا يجوز للعامى أن يفتى بالحكم الشـرعى من نفسه و إن أخذه من مقلده. نعم له أن يحكيه عنه و هكذا لا يجوز للمجتهـد أن يفتى بفتوى مجتهـد آخر لأـنه فتوى بمـا لم يعلم نعم له حكـايه ذلـک عنه (ثمَّ) انه لو صار المجتهـد عاميا لم تبطل حكومـاته و جعليـاته و صـح البقـاء على تقليـده السابق فقط للاستصـحاب لأن فتاواه السابقه كانت جامعه لشـرائط الحجيه نعم لا يعمل بآرائه المتجدده منه حين ما صار عاميا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۱۹۸

(الشرط الثانى) العقل

(الشرط الثانى، العقل) لأنه لو جنّ المجتهد لم يسمع منه للإجماع.

و لفقده الاجتهاد. و لبناء العقلاء على ذلک. و لاعتبار العداله و الايمان. و لعدم نفوذ أمره على نفسه فبالطريق الاولى على غيره.

و قـد ذهب صـاحب الضوابـط و غيره الى أن المجنون الأدوارى يسـمع منه حال إفاقته لشـمول أدله التقليـد له و حكى ذلک عن صاحب المفاتيح و الإشارات.

و قد ذكر بعضـهم انه لو كان المجنون مجتهدا عارفا بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه و كان جنونه فى غير هذا فان الجنون فنون لم يقبل منه مستدلا على ذلک بالإجماع على عدم جواز تقليد المجنون و بأصاله الاشتغال. و لا يخفى

ما فيه فان أدله التقليد تشمله إذا كان عقله صحيحا من هذه الجهه و كان يصح تكليفه و الإجماع القدر المتيقن منه هو من كان يسلب عقله من جميع النواحى و الجهات و الأصل لا مجال له بعد شمول الأدله. (و فى تقريرات بعض الاساتذه المعاصرين) ان المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذى هو فرع من فروع منصب الإمامه و كذا من التحق بالصبيان و النسوان فان الشارع لا يرضى بزعامه المجنون و كونه مرجعا للمسلمين و لو من جهه فتواه السابقه. (و لا يخفى ما فيه) فان التقليد ليس منصبا من المناصب و إنما هو طريق لمعرفه الواقع نظير الروايه. نعم الزعامه الدينيه لا تصلح لذلك لأن فيها الولايه على رقاب المسلمين و الإداره لشؤونهم و هى التى تكون منصبا من فروع الإمامه. و لا يصغى لدعوى الإجماع إذ لعل المجمعين ناظرون للمسائل المتجدده لا السابقه على أن إجماعهم ينافيه الإجماع على حرمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٩

العدول لأن إجماعهم على حرمه تقليد المجنون يشمل الابتدائى و الاستمرارى و إجماعهم على حرمه العدول يشمل حاله طرو الجنون و غيرها، و بهذا ظهر لك أن المجتهد لو جنّ جاز البقاء على تقليده فيما قلده فيه و لا يصغى لمحكى الإجماع على المنع و هكذا لو نصب قيما أو وليا و هكذا لا تبطل احكامه السابقه من الخصومات للاستصحاب. و دعوى الإجماع فى هذه المسأله المستحدثه غير مقبوله كيف و لعله من جهه عدم جريان الاستصحاب عندهم أو من جهه كون العاقل هو القدر المتيقن عندهم.

(الشرط الثالث) البلوغ

(الشرط الثالث. البلوغ) فلا يعمل بقول الصبى الجامع لبقيه الشرائط و إن كان مميزا قد حان

بلوغه بـل و إن كـان أعلم من البـالغ بمراتب شتى بـل لو كـان حيـا و المسـاوى له أو الأدنى منه ميتا فإنه لا يقلـد فى جميع هـذه الحالاـت لانصـراف أدله التقليـد عنه. و لأنه لا تقبل روايته فلا تقبل فتواه بطريق أولى لأن الروايه عن حس و الفتوى عن حـدس فاذا لم يقبل منه القول فى الحس فبالطريق الاولى أن لا يقبل منه فى الأمور الحدسيه. و لأنه لا تقبل شهادته فلا تقبل فتواه بطريق اولى لعين ما ذكرناه فى الروايه.

(إن قلت) إنه لو كانت الأولويه المـذكوره صـحيحه لاقتضت عدم قبول فتوى الواحد لأن الشـهاده لا يقبل فيها الواحد مع انها فى الأمور الحسـيه فبمقتضـى الأولويه أن لا تقبل فتوى الواحد لأنها فى الأمور الحدسيه. (قلنا) ذهب غير واحد الى عدم القبول و لذا يعبرون عنها بالفتوى الشاذه. على أن عدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٠

القبول من الصبى من جهه احتمال تعمده الكذب فتجى ء الأولويه بالنسـبه إليه بخلاف عدم القبول فى شهاده الواحد فإنها ليست من جهه تعمده الكذب لفرض عدالته و لعله من جهه ان الانفراد فى الخبر عن الأمر الحسى يوجب الريب، و لذا روى فى الهلال عند صـفاء السماء إذا رأته عين فقد رأته عيون مضافا الى أن الأولويه يرفع اليد عنها عند قيام الدليل القطعى على خلافها كما فى المقام. و لأن المستفاد من حديث رفع القلم عن الصبى مع ما دل على عدم نفوذ أمره و كونه مولّى عليه مع ما دل على أن عمده خطأ هو عدم الاعتداد برأيه و فتواه. بل ان عدم نفوذ أمره فى نفسه يستفاد منه بطريق الأولويه عدم نفوذ أمره

على غيره.

و لاعتبار العداله و الايمان فى المفتى و هما لا يكونان فى الصبى لعدم ثبوت الواجبات و المحرمات فى حقه. و لأنه لا تقبل الفتوى من المجتهد الفاسق فبالأولى أن لا تقبل من الصبى لأن الفاسق قد يكون له خشيه من اللّه تعالى فلا يكذب فى فتواه و لا يقصر فى اجتهاده بخلاف الصبى العالم فإنه يعلم برفع القلم عنه فلا تكون له هذه الخشيه من اللّه تعالى، و دعوى بأنا نفرض الكلام فيما نعلم ان الصبى عنده تلك الخشيه من اللّه تعالى فاسده لأنه مع عدم شعوره بالمسؤوليه من اللّه تعالى لا تكون تلك الخشيه رادعه له عن الكذب إذا اقتضاه شهوته إلا إذا وجدت عنده العصمه و هى لا توجد إلا عند النبى أو وصيه و قد ذهب المرحوم الشيخ محمد حسين (ره) الى جواز تقليد الصبى حيث قال (ره) إن عمده أدله حجيه الفتوى قضيه الفطره و سيره العقلاء و الكل على رجوع الجاهل الى العالم بالغا كان أو لا و قوله (ع): «انظروا الى رجل منكم» فى باب القضاء وارد مورد الغالب لا أنه كونه رجلا فى قبال كونه غلاما له خصوصيه و من الواضح ان أمر الفتوى من حيث المنصب ليس بأعظم من النبوه و الإمامه فليس شمول الأدله مع وجود سائر الشرائط أمرا مستبشعا و تبعه على ذلك بعض المعلقين على العروه و يمكن أن يستدل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۱

لهم بأن فى النبوه و الإمامه اللتين هما أعظم من الفتيا لا يشترط فيهما ذلك فإن يحيى (ع) صار نبيا و هو صبى و الحجه (ع) صار اماما و هو صبى فيجوز فى المفتى

أن يكون كـذلك. (و جوابه) انه لاـ وجه للأولويه لأـن النبى و الامام مأمونون من الخطأ بخلاف الصبى فإن استعداده و طاقته و نقصان عقله لا تؤهله لـذلك و إن شئت فقل إن العصـمه هى الفارقه و لا يهمنا تحقيق الحال فى ذلك و صـحه هـذه الوجوه أو سقمهـا لعـدم وجـود صـبى جـامع للشـرائط و لـه اجتهـاد يتفـوق بـه على جميـع المجتهـدين. نعم لـو فرض انحصـار الفتـوى من المجتهدين الأحياء و الأموات به صح الرجوع له بحكم العقل من باب انسداد باب العلم و العلمى و لكن الفرض بعيد جدا.

هذا و انه ليكفى البلوغ حال الفتوى و إن اجتهد حال كونه صبيا لوجود المقتضـى و هو كونه حال الفتوى جامعا للشرائط و انتفاء المانع و هو الصغر و عدالته تمنعه أن يفتى بما لم يؤدى اجتهاده اليه.

(الشرط الرابع) عدم السفه

(الشـرط الرابع. عدم السـفه) فلو صار سـفيها لم يصح تقليده و يمكن أن يستدل على ذلك بأن السفه هو عدم المبالاه و الشخص إذا كـان لاـ يبـالى فى أموره فهو لاـ يبـالى بالفتوى و بالرأى. و العقلاء لا يعتمـدون على مثله و الفطره لا تقتضـى الرجوع اليه فلا تشـمله أدله التقليـد لأن العمده فيها هو بناء العقلاء و الفطره و الأدله النقليه منصـرفه عنه بل يمكن أن نقول انها إرشاد الى ما بنى عليه العقلاء و اقتضـته الفطره فى هـذا المقام و دليل الانسداد لو تمّ فهو يقتضـى الرجوع لغير السـفيه لعدم حصول الظن من فتوى السفيه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۲

(الشرط الخامس) أن يكون إماميا

اشاره

(الشـرط الخـامس. أن يكون إماميـا اثنى عشـريا أصوليـا) فلا يصـح تقليـد الكافر و لا المسـلم المخالف و لا الشـيعى الغير الاثنى عشـرى و لا الشـيعى الاثنى عشـرى الغير الأصولى و هذا الشرط هو الذى عبر عنه القوم بالإسلام و الايمان و الدليل عليه الإجماع كما هو المحكى عن صـريح مجمع الفائده و لأن غير الإمامى لا يجوز الاقتداء به فى الصلاه و لا تقبل شهادته فعدم جواز التقليد أولى لا سـيما إذا قلنا بوجوب تقليـد الأعلم لأنه مفضول بالنسبه لمن عداه و إلا لما اعتقد خلاف الحق و أخذ به فى الواضح من الأحكـام الشـرعيه و المعـارف الإـلهيه و قـد اسـتدل بعضـهم على ذلك بأن غير الإمامى ليس محلا للأمانه فليس يحصل الوثوق بفتواه و لأـن فتواه بحسب مـذهبه انه حكم بغير مـا أنزل اللّه فهو غير عـالم بهـا و لأـنه فـاسق ظالم و الفاسق لا يقبل قوله لوجوب التثبت فيه. و الظالم لا يركن اليه لقوله تعالى وَ لَا

تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا و العمل بفتواه ركون اليه. و لقوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و الإفتاء نوع من السبيل عليه خصوصا إذا أعملها فى الرئاسه. و لهتك حرمه المذهب بالرجوع لغير أهله فى مسائله. و لما روى عن الحجه (ع) فى الاحتجاج و أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعه لا كلهم فان من ركب القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهم شيئا و لا كرامه. و لأن اعتبار العداله يقتضى عدم جواز تقليده. و بأن أبى الحسن (ع) قال فيما كتبه لعلى بن سويد: لا تأخذن معالم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۳

دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله (ص) و خانوا أماناتهم إنهم إئتمنوا على كتاب اللّه تعالى فحرفوه و بدّلوه.

و بأن أبا الحسن الثالث (ع) قال فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه و لأخيه فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى.

(إن قلت) إن العصابه قد أجمعت على تصحيح ما يصح من أبان مع انه كان ناووسيا. (قلنا) لو سلمنا ذلك فهو لا يدل على صحه فتواه و إنما يدل على صحه رواياته و مع هذا فالبحث عن هذا الشرط قليل الجدوى لأن الكافر و المخالف إن كانا يفتيان حسب مذهبهما فلا يجوز تقليدهما قطعا و ليس ذلك محل الكلام و إن أوهمه عباره بعضهم و إن كانا يفتيان بحسب مذهبنا باحاطتهما بالأدله

المعتبره بحسب أصول مذهبنا و تمكنا من الاستنباط منها مع الوثوق بهما بهذا نادر الوجود و لعله الى الآن لم يحصل مثل هذا الفرد و إن حصل فلا يجوز تقليده لما تقدم من الأدله و قد يظهر من المرحوم الأصفهانى جواز تقليد غير المؤمن إذا قطع بأن كيفيه اجتهاده و استنباطه على طريقه أهل الحق و قطع بأنه لا يخبر إلا عما هو رأيه و معتقده لأنه قد أمن خيانته. و لا يخفى ان الأدله المتقدمه تمنع من تقليده، ثمَّ أنه يظهر من صاحب الفصول جواز تقليد فتوى المخالف و الكافر فى المباحث اللغويه التى لا- سبيل لنا الى معرفتها سوى التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقلهما فى ذلك كله. و لكن هذا خارج عن محل البحث لأن محله هو الأحكام الشرعيه و إن أراد به ان المفتى يجوز له أن يقلد فى المباحث اللغويه التى تقع فى طريق فتواه المراد عمل الغير بها فهو غير صحيح و إلا لزم أن يكون فى فتواه مقلدا للغير لأن النتيجه تتبع أخس المقدمات و إنما يلزم أن يحصل له العلم بذلك بالاستقراء و التتبع أو إجماع اللغويين أو نحو ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۴

إذا صار المفتى غير امامى

إذا صار المجتهد المفتى الاثنى عشرى كافرا أو مخالفا فمقتضى ما تقدم لا يجوز تقليده فى المسائل المستحدثه و لكن هل يبقى على تقليده فيما قلده فيه سابقا أم لا يجوز مقتضى الاستصحاب الجواز و ليس هذا من قبيل تبدل رأى المجتهد فإن رأيه لم يبدل بالنسبه لهذه الفتوى و ذهب المشهور بل ادعى عليه الإجماع الى عدم جواز البقاء على التقليد و استدلوا على

ذلک بإطلاق ما دلّ علی اعتبار الإسلام و الایمان. و فیه ان الظاهر منها هو اشتراطها زمن الفتوی.

و استدلوا أیضا بالإجماع من المشترطین فإنه لیس فی کلام المشترطین لذلک ما یظهر منه اختصاص الاشتراط بابتداء التقلید بل ظاهر الشرطیه کونه مطلقا. و فیه ان دعوی الإجماع علی ذلک تنافیها دعوی الإجماع علی عدم جواز العدول. و استدلوا أیضا بما عن کتاب الغنیه بسنده الصحیح الی عبد اللّه الکوفی خادم الشیخ أبی القاسم بن روح الذی هو أحد النواب الأربعه حین سأله أصحابه عن کتب الشلمغانی بعد ارتداده؟ فقال الشیخ: أقول فیها ما قاله العسکری (ع) فی کتب بنی الفضال حیث قالوا: ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملأ. فقال:

خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا فإن النهی عن الأخذ بآراء بنی الفضال مع ترک الاستفصال بین الأخذ الابتدائی و الاستمراری یدل بعمومه علی اعتبار الایمان مطلقا. و المناقشه فی سندها بعبد اللّه الکوفی بأنه مجهول الحال. مدفوعه بأنه یکفی فی مدحه کونه خادم الشیخ فیکون حسنا. و المناقشه فی دلالتها بأن المراد بما رأوا الاعتقادات الفاسده یدفعها الإطلاق فیشمل الفتوی مع انه خلاف الظاهر إذ لا یتوهم وجوب الأخذ بالعقائد الفاسده. (و الجواب عن ذلک) ان

ظاهر الروایه هو النهی عن الأخذ ابتداء حیث یسأله عن الصنع بکتبهم و صحه الرجوع إلیها عند الحاجه. مضافا الی أن القرینه الحالیه و هو کونهم ممن اعتنقوا الآراء الفاسده فی العهد القریب توجب انعقاد الظهور فی الآراء الفاسده نظیر ما إذا قیل اترک آراء الیهود. و لیس من المعلوم إن کتبهم کانت تشتمل علیها و لکن الشیعه احتملوا ان ذلک

موجب لطرح العمل برواياتهم فيها فيسألوا عن ذلك فأجاب الإمام (ع) بالعمل بها و لما كان قد يتخيل بسطاء الشيعه من ذلك صحه الأخذ بآرائهم الفاسده أمر بالتجنب عن آرائهم و تركها و سيجى ء إنشاء اللّه تعالى فى مبحث اشتراط الحياه توضيح المقام و تنقيحه.

(الشرط السادس) الرجوليه

(الشرط السادس. الرجوليه) و قد حكى الإجماع على اعتبارها عن الشهيد (ره) و الرياض و الغنيه و مجمع الفائده و غيرها و لكن الظاهر ان نساء الأئمه عليهم السلام كان يأخذ منهن الأحكام الشرعيه فلو كانت الذكوريه شرطا لما صح ذلك إلا اللهم أن يدعى إنما يأخذون من ذوات العصمه أو يؤخذ منهن الروايه لا الفتوى. و قد ناقش المرحوم الشيخ محمد حسين فى اعتبارها بأن حال الفتوى كحال الروايه و لذا يستدل بأدله حجيه الروايه على حجيه الفتوى.

و لا ريب ان الروايه لا يعتبر فى حجيتها أن يكون الراوى لها ذكرا انتهى.

(إن قلت) قد روى فى المحكى عن الكشف و المفتاح و غيرهما عن جابر عن الباقر (ع) انه قال و لا تولى المرأه القضاء و لا تولى الاماره. و فى خبر آخر محكى عن الخلاف عن النبى (ص) لا يصلح قوم ولتهم امرأه. و فى نسخه الضوابط دللتهم امرأه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۶

فتكون الروايه صريحه فى المطلوب. و فى المحكى عن الفقيه بإسناده عن حماد بن عمر و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه فى وصيه النبى (ص) لعلى انه قال يا على ليس على المرأه جمعه الى أن قال و لا تولى القضاء. (قلنا) هذا مخصوص بالقضاء و الاماره و لا يقتضى المنع عن العمل بفتواها. نعم

قد يستفاد عدم العمل بفتواها من مرسله التهذيب الموجوده فى المستند يا معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال و لا تأمنوهن على مال. و من روايات أبناء نباته و أبى المقدام و كثير، لا تملك المرأه من الأمر ما يجاوز نفسها، و من روايه الحسين حيث فيها و كونوا من خيارهن على حذر و إن أمرنكم فخالفوهن كيلا يطمعن منكم فى المنكر.

و فى خبر آخر أخروهن من حيث أخرهن اللّه تعالى. فمن قلدها فقد أخر الرجل عنها. و لما فى الأخبار من نقصان عقلها و دينها و قيام اثنين منهن مقام رجل فى الشهاده. و لما فى المحكى عن خبر الطبرسى عن رسول اللّه (ص) إن شر الناس الذين يكون كلامهم عن رأى النساء.

(الشرط السابع) طهاره المولد

(الشرط السابع. طهاره المولد) و قد حكى الإجماع على اعتبارها و قد ناقش فيها المرحوم الشيخ محمد حسين بأنه لا نص على اعتبارها فى المفتى و لا- فى القاضى و إنما ورد فى إمامه الجماعه و الشهاده فى الأمور الجليله لزومها، فإن أمكن الاستدلال بالفحوى فهو و إلا- فملاك قبول رأى الغير كونه عالما و ملاک قبول الخبر كونه ثقه. و لا يخفى ما فيه فان ما ورد فى ابن الزنا من الأخبار الداله على ضعته يستفيد منها المتبصر عدم قبول فتواه مضافا الى أن أولويه عدم قبول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۷

فتواه تستفاد من عدم صلاحيته لإمامه الجماعه و عدم قبول شهادته فى الأمور الجليله.

(الشرط الثامن) كونه ضابطا

(الشرط الثامن. أن يكون ضابطا) فلا عبره بفتوى من يكثر عليه السهو و النسيان بحيث يكون سهوه و نسيانه أغلب من ذكره إلا مع الأمن منه فيما يرجع اليه و يمكن أن يستدل على ذلک ببناء العقلاء على عدم الرجوع لمن يغلب سهوه على ذكره مع انهم قد أجمعوا على اعتبار هذا الشرط فى الراوى. و الفتوى إن لم تكن نوعا من الروايه فيستفاد بطريق الأولويه اعتباره فيها. و لقوله (ع) فى موثقه عمر بن حنظله المعروفه (و أصدقهما فى الحديث). و لا يخفى انها وارده فى القضاء.

(الشرط التاسع) أن يكون اجتهاده مطلقا

(الشرط التاسع. أن يكون اجتهاده مطلقا) فلا عبره بالمتجزى و المقلد و القاطع بالحكم و قد تقدم ج ۱ ص ۲۰۴ البرهان على جواز تقليد المجتهد المتجزى فى المسائل التى اجتهد فيها و تعرضنا للكلام فيه أيضا فى الشرط الأول من شروط المفتى. و أما القاطع بالحكم فان كان عن تقليد فهو غير مجتهد أصلا فلا يجوز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۸

تقليده و إن كان عن اجتهاده فهو متجزى. و أما المقلد فقد عرفت فى الشرط الأول عدم جواز تقليده.

(الشرط العاشر) أن يكون كاتبا

(الشرط العاشر. أن يكون كاتبا) و قد ادعى عليه الإجماع و عللوا ذلك أيضا بأنه لا يتيسر له ضبط الفتوى بدون الكتابه. و لا يخفى ما فيه فان الظاهر إن من ادعى الإجماع إنما خصه بخصوص القضاء و هو غير الفتوى و التعليل المذكور مجرد استحسان و خلاف الفرض لأن الفرض انه عادل فلا يفتى إلا بما علم به من الأدله الشرعيه فلا تصدر منه الفتوى بدون ضبطها و قد استدل على عدم اعتبار الكتابه بأن النبى (ص) كان أميا فلم يكن كاتبا فبالطريق الاولى أن لا يعتبر ذلك فى المفتى. (و جوابه):

(أولا) إن الأخبار قد قامت على ان النبى (ص) يكتب و يقرأ و إن تسميته بالأمى باعتبار نسبته إلى أم القرى و ما يستظهر منه من الآيات و الروايات بأنه لم يكن كاتبا إنما هو باعتبار ما قبل البعثه.

(و ثانيا) سلمنا انه ليس بكاتب لكن لا وجه لدعوى الأولويه فإن النبى (ص) ضابط لا ينسى بخلاف المفتى. نعم لا يبعد توقف العلم بالأحكام فى هذه الأزمنه على معرفه قراءه الكتابه لأن الأدله على الأحكام قد اشتملت عليها الكتب المدونه.

النور

الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۰۹

(الشرط الحادی عشر) أن یکون مبصرا

(الشرط الحادی عشر. أن یکون مبصرا) فلا یصح العمل بالفتوی من الأعمی و استدل علی ذلک بما استدل به علی اعتبار الکتابه إذ مع العمی لا یتمکن من الکتابه لکن قد عرفت عدم اعتبار الکتابه و بعضهم استدل علی عدم اعتبارها بأن شعیب النبی (ص) کان أعمی و هکذا یعقوب و إسحاق و یستصحب جواز ذلک الی هذا الزمان بناء علی جواز استصحاب الشرائع السابقه. و لا یخفی ما فیه فإنه إنما یقتضی جواز النبوه للأعمی و هو لا یستدعی جواز التقلید للأعمی إذ النبوه إنما تکون مع العصمه، و قد یستدل علی اعتبار البصر بأن الأعلمیه لا تحصل بدون البصر لأنها تحتاج إلی شده التأمل فی أطراف المسأله و أدلتها و جمعها بین یدیه و هذا إنما یحصل علی الوجه الأتم بالمطالعه المتوقفه علی البصر.

و لا یخفی ما فیه فان قوه الإدراک قد تحصل بدون ذلک و قد یستدل أیضا بدوران الأمر فی المقام بین التعیین و التخییر. و فیه انه سیجی ء إن شاء اللّه تعالی فی مبحث اعتبار الأعلمیه عدم الاعتماد علی هذا الأصل.

(الشرط الثانی عشر). أن یکون متکلما

(الشرط الثانی عشر. أن یکون متکلما) فلا یصح تقلید الأخرس و لعله لعدم فهم الفتوی منه فلا یحصل الاطمئنان برأیه. و فیه إمکان ذلک بالکتابه أو الإشاره منه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۰

(الشرط الثالث عشر) أن یسمع

(الشرط الثالث عشر. السمع) فلا یصح تقلید الأصم لأنه لا یستطیع أن یفهم السؤال حتی یجیب عنه فیضیع الحق. و فیه انه یمکن السماع بالآله و یمکن السؤال بالکتابه و لو فرض عدم إمکان السؤال فهو لا یضر بإمکان أن یبین الفتوی باللسان و البنان فیرجع له فیها.

(الشرط الرابع عشر) الحریه

(الشرط الرابع عشر. الحریه) فلا یجوز تقلید المملوک بجمیع أقسامه و قد استدل علی اعتبارها بأنه لا ولایه له علی نفسه فکیف یکون له الولایه علی المسلمین. و لنقل الإجماع. و لأنه منصب خطیر فلا یعطی لمثل العبد.

و لعدم نصبهم (ع) أحدا من عبیدهم للفتوی کما نصبوا یونس و غیره. و لقوله تعالی ضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی

شَیْ ءٍ. و الفتوی شـی ء من الأشـیاء فمقتضـی الآیه عدم القدره علیها. و لعدم قبول شـهادته مطلقا کما عن بعضهم. و لا یخفی ما فی ذلک.

أما فی الأول فلأن نفی الولایه لا یسـتدعی نفی جواز العمل بالفتوی و إنما یستدعی عدم صحه ولایته علی المجانین و القاصرین و نحوهم.

و أما الثانی فلأن نقل الإجماع إنما هو مختص بالقضاء لو سلمنا حجیته.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۱

و أمـا الثالث فإن الإفتاء لیس منصـبا و إن کان علی ما ببالی أن المرحوم الشـیخ أحمـد کاشف الغطاء (ره) یراه منصـبا إلهیا. نعم الولایه علی المسلمین منصب من المناصب و بهذا ظهر الجواب عن الثالث.

و أما الرابع فالظاهر انه فی مقام عدم نفوذ تصرفاته لا نفی معرفته بالأشیاء و عدم اطلاعه بالأحکام الشرعیه.

و أما الخامس فهو غیر مسلم و من أراد معرفه ذلک فلیراجع کتاب الشهادات

(الشرط الخامس عشر) أن لا یکون مقبلا علی دنیاه

(الشـرط الخامس عشـر. أن لا یکون مقبلا علی الدنیا) و طالبا لها و مکبا علیها مجدا فی تحصـیلها، و هذا الشـرط غیر العداله فإن العـداله توجد فی تجار المال مع انه مقبل علی الدنیا و طالبا لها و مکبا علیها و یدل علی هذا الشـرط المروی عن تفسـیر الحسـن العسکری (ع) من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه

مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه. و هذا الخبر و إن كان ضـعيفا إلا أن اعتماد الفقهاء عليه و اسـتنادهم إليه أوجب الوثوق بصـدوره مضافا الى مـا دل على ذم حب الـدنيا و الانكبـاب عليهـا و التفـانى فى سبيلها فإنها تـدل بفحواها إن من تلبس بـذلك لا يصـلح للمرجعيه فى التقليـد و لم ينال المرتبه العاليه من العلوم الـدينيه فإنها منحه إلهيه لا تعطى إلا لمن أخلص للّه و أزال حب الـدنيا عن قلبه و هواه فإنه سـبب كل ظلمه و غشاوه و رأس كل خطيئه و معصـيه و قد ورد بعده طرق عنهم (ع) انه ما ذئبان ضاريان فى غنم قـد فارقها رعاؤها هـذا فى أولها و هذا فى آخرها بأفسد فيها من حب المال و الشـرف فى دين المسـلم، و فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۲

الكافى فى روايه على بن إبراهيم بسـنده عن حفص بن غياث عن أبى عبد اللّه عليه السلام كيف يكون من أهل العلم من هو فى مسـيره إلى آخرته و هو مقبـل على دنيـاه و ما يضـره أحب إليه مما ينفعه. و ما فى الكافى أيضا بسـنده عن أبى عبـد اللّه (ع) فى مناجاه موسى (ع) إن عبادى الصالحين زهدوا فى الدنيا بقدر علمهم و سائر الخلق رغبوا فيها بقدر جهلهم.

(الشرط السادس عشر) العداله

اشاره

(الشرط السادس عشر. العداله) فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقا و لو كان مجتهدا، للإجماع المحكى عن ظاهر جماعه مثل التهذيب للعلامه، و المبـادى لفخر الإسـلام، و لأـن غير العـدل لم يكن أمينا و العقلاء لا يقبلون غير الأمين فى اخباره و لأن غير العـدل لا تقبل شهادته و لا يجوز الاقتداء به

فعدم جواز تقلیده أولی فإن من کان منحطا عن رتبه قبول الشهاده منه فالأولی أن ینحط عن رتبه قبول الفتوی منه و لأن غیر العادل ظالم لنفسه فلا یرکن الیه لقوله تعالی وَ لٰا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا، و لآیه النبإ و هی قوله تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ.

و لقول الصادق (ع) فی تفسیر العسکری (ع): و أما من کان من الفقهاء حافظا لنفسه صائنا لدینه مخالفا لهواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه و ذلک لا یکون إلا بعض فقهاء الشیعه لا کلهم فان من رکب من القبائح و الفواحش مراکب علماء العامه فلا تقبلوا منه شیئا و لا کرامه. و لما هو المحکی فی المستند فی کتاب القضاء عن الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء. و قد یستدل علی اعتبار العداله بالترجیح بالأعدلیه فی موثقه عمر بن حنظله بتقریب أن أصل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۳

العداله لو لم یکن معتبرا لکانت هی من المرجحات لا الأعدلیه. و فیه ان الموثقه ظاهره فی القضاء. و قد یستدل بما فی التوقیع الشریف من قوله (ع) فإنه حجتی علیکم فی مقام السؤال عن المرجع فإنه (ع) جعلهم حجه فی الروایه و الفتوی و لا شک ان الروایه مقیده بالعدول فالفتوی تکون کذلک إلا اللهم أن یقال أنا نمنع من تقیید الروایه بالعدول و قد ناقش المرحوم الأصفهانی (ره) فی الأدله علی اعتبار العداله فی الفتوی فذکر فی روایه العسکری (ع) انها لا تدل علی أزید من اعتبار الأمن من الکذب و الخیانه و إن آیه النبإ بمناسبه الحکم للموضوع لا تستدعی أزید من اعتبار الوثوق مضافا الی ما ثبت من أن أدله حجیه

الخبر و الفتوى واحده و لا یعتبر فی الخبر إلا الوثوق و علیه عمل الأصحاب فلا وجه لاعتبار الزیاده فی الفتوى. و لا یخفى ما فیه أما الروایه فهی ظاهره فی اعتبار العداله فإن الصفات المذکوره فیها تستلزم العداله بل الورع.

و آیه النبإ و أدله حجیه الخبر لیست وحدها هی المستند بل قد عرفت أن غیرها أیضا من المستند. و أما مناقشه بعض محشی العروه فی روایه العسکری (ع) بأنها ضعیفه و إن موردها أصول الدین فلا یخفى ما فیها فان ضعفها منجبر باعتماد المشهور علیها اعتمادا یوجب الوثوق بها مضافا لنقل احتجاج الطبرسی لها و قرائن الصحه تلوح علیها لما فیها من الخدش بعلماء الفریق الثانی و کون تفسیر العسکری غیر معلوم الصحه لا یقتضی عدم صحه الروایه إذا کان هناک ما یوجب الوثوق بها. و أما کون موردها أصول الدین فقد تقرر فی محله أن المورد لا یخصص الوارد و لا یقیده مضافا الى أنه کیف یحکم الامام (ع) بالتقلید فی أصول الدین.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۴

ما یشترط فیه العداله

و ینبغی التنبه فی المقام على أمور:

(أحدها) ان العداله شرط لقبول اخباره بفتواه أو شرط لجواز العمل بفتواه أو شرط للجمیع

قالوا و تظهر الثمره فیما لو کان فاسقا و علم بصدقه فی اخباره بفتواه أو أخبر بها حال عدالته أو علم بفتواه من غیر جهه أخباره فإنه على الأول تقبل فتواه دون الثانی و الثالث، و الظاهر هو الأول فإن مقتضى الاستدلال بآیه النبإ هو اعتبار العداله فی قبول الخبر و هکذا مقتضى الاستدلال بالأولویه من عدم قبول شهادته کما ان الثانی هو الظاهر من معاقد إجماعاتهم على عدم جواز استفتاء غیر العادل و من قول العسکری (ع) المتقدم فللعوام أن یقلدوه.

عدم اعتبار العداله فی عمل المجتهد بفتواه

(ثانیها) انه لا یعتبر فی عمل المجتهد بنفسه فی فتواه هذا الشرط

لما تقدم من وجوب عمل الإنسان باجتهاد نفسه فی أحکام المجتهد.

حقیقه العداله

(ثالثها) إن العداله قد اختلف فیها القوم على أقوال

اشاره

و لا بد لنا من البحث فی ذلک لاشتراط الأصحاب لها فی مواضع کثیره

: (منها) عداله الشاهد

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۵

و المقلد و الراوی و القاضی و الکاتب و المترجم و عامل الصدقه و المقوّم للمال و المقسّم و النائب فی العبادات و أمین الحاکم علی مال الأیتام و الغائبین و المجانین و علی قبض الحقوق المالیه و المنصوب من قبل الحاکم علی نظاره الوقف أو الوصایا و الوصی بالوصایه العهدیه علی مال الأطفال و المجانین و تفریق الحقوق المالیه و امام الجماعه و الودعی الذی یوضع عنده مال الغیر و نحو ذلک.

[بیان معنی العداله عند اللغه و العرف و الشرع]

اشاره

و قبل الخوض فیها لا بد لنا من بیان معناها اللغوی و إنها مستعمله فی لسان الشرع فیه أو فی معنی جدید یکون حقیقه شرعیه للفظ العداله. فنقول قد ذکروا لها معانی لغویه خمسه:

(منها المساواه) مثل قولهم: هذا المقدار عدل لهذا المقدار. و هذه الکفه من المیزان عدل لهذه الکفه. (و منها) خلاف الظلم کما یقال سلطان عادل أی غیر ظالم. (و منها الإحسان) کما فی قوله تعالی إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ. بناء علی أن عطف الإحسان علی العدل عطف تفسیر. (و منها التوسط) کما یقال فلان عادل فی معیشته أی متوسط فیها بین طرفی الإفراط و التفریط. (و منها المثل) کما یقال فلان عدیم العدل أی المثل و لکن التحقیق ان معناها لغه الاستواء و الاستقامه کما هو المحکی عن المدارک و غیره. و فی المحکی عن المبسوط و السرائر ان العداله لغه أن یکون الإنسان متعادل الأحوال و متساویا فیها. و فی المجمع العدل القصد فی الأمور و خلاف الجور و الجمیع یرجع الی المساواه و عدم الانحراف عن الطریق المستقیم و هو المتبادر منها و ما ذکروه من المعانی

الأخرى لعلها من قبيل المصاديق أو المعانى المجازيه و قد حكى صاحب الضوابط اتفاق اللغويين على ان معناها الحقيقى هو المساواه. و كيف كان فالظاهر من إطلاقها ثبوت ملكه تستدعى ذلك لأن المصادر للأوصاف التى تكون على هذا الوزن الظاهر منها و المتبادر منها وجود ملكات لها كالبلاغه و الفصاحه و الشجاعه و السخاوه مضافا الى أن سائر الأوصاف الحسنه تستدعى وجود

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۶

ملكات لها و إلا فمجرد صدور أفعالها من الشخص لا يوجب اتصافه بها على سبيل الإطلاق فإن الشخص لا يقال له شجاع بقول مطلق بمجرد صدور الشجاعه منه آنا ما و لا يقال سلطان عادل بمجرد صدور العدل مره واحده منه و عليه فالعداله ظاهرها بحسب معناها اللغوى هو الاستواء و الاستقامه عن ملكه و حيث ان الشارع المقدس يكون الاستواء و الاستقامه عنده بسلوك الصراط المستقيم الذى جعله للعباد و هو إنما يكون بترك المحرمات و فعل الواجبات كان إطلاق العداله فى لسانه المقدس يقتضى وجود ملكه تلازم فعل الواجبات و ترك المحرمات و حيث أن الأشياء المنافيه للمروه كالأكل فى الأسواق و المشى بدون وقار تنافى الاستقامه و الاستواء للشخص عند العرف العام فكان إطلاق العداله فى لسان الشرع يفهم منه الملكه المذكوره الملازمه للاستقامه عند الشارع و عند العرف نظير ما إذا أطلق لفظ (الكامل) بدون قيد فى لسان الشارع فإنه يفهم منه الكامل عند الشارع و عند العرف و بهذا ظهر لك فساد ما يظهر من غير واحد من انها لو وجدت فى كلام الشارع أو أحد أوصيائه (ع) لم تحمل على ملكه فعل الواجبات و ترك المحرمات و منافيات المروه

إلاـ أن تثبت الحقيقه الشرعيه فإنه قد عرفت انها تحمل على ذلك بمجرد إطلاقها إلا أن تقوم قرينه من الشارع على عدم اراده هذا المعنى منها كما ظهر ان الشارع لم ينقلها لمعنى خاص غير المعنى اللغوى.

(إن قلت) إن الظاهر لمن تتبع الأخبار و لاحظها ان معنى العداله عند الشارع و أوصيائه (ع) غير معناها عند أهل اللغه ألا ترى إلى صحيحه ابن يعفور حيث سأل الراوى فيها الامام (ع) بقوله بم تعرف العداله فإن العداله لو كانت عند الشارع هى معناها عند أهل اللغه. و إن الشارع قد استعملها فى ذلك لما سئل الراوى عنها. (قلنا) السؤال لم يكن عن معنى العداله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۷

و إنما هو عن طرق معرفتها كما يسأل السائل عن طرق معرفه الهلال و القبله و نحو ذلك من الموضوعات الخارجيه. و مقتضى ذلك ان معناها معلوم للسائل و إلا لكان عليه أن يسأل عن معناها لا عن طرق معرفتها، بل عدم سؤاله عن معناها مع أن الشارع لم يعرف عنه لها معنى عنده يقتضى ان السائل كان يرى أن معناها العرفى و الشرعى واحد. (و الحاصل) ان العداله فى لسان الشارع مستعمله فى معناها اللغوى غايه الأمر ان الاستقامه عند الشارع هو بفعل الواجبات و ترك المحرمات بواسطه ما فهمناه من الآيات الشريفه و الأخبار الجليه و الاستقامه عند العرف هى عدم منافيات المروه فإذا أطلقت فى لسانه (ع) حملت على الاستقامتين و حيث ان ظاهر الوصف هو وجود ملكه عليه لذلك كان المفهوم من إطلاقها هو وجود ملكه على الاستقامتين الشرعيه و العرفيه و يؤيد ذلك و يؤكده الإجماعان اللذان نقلهما الفاضل

المقداد، و شارح الإرشاد ففى الأول ان العداله عباره عن الملكه بإجماع العلماء. و فى الثانى على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامه و الخاصه ان العداله بمعنى الملكه. و بعد أن عرفت ما هو الحق فى العداله و المعنى المراد منها فى لسان الشارع ننقل لك الأقوال فى ذلك تنويرا للذهن و تكميلا للفائده و إيضاحا للحقيقه فنقول: إن الفقهاء قد اختلفوا فى معناها الشرعى.

(فالقول الأول) أنها ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق

و هو المحكى عن ابن جنيد و الشيخ الطوسى فى الخلاف و المفيد فى كتاب الأشراف و الشهيد الثانى و قد نسب لبعضهم ان مراد القائلين بهذا القول هو الحكم بالعداله من باب الأصل لا ـ أنه نفس حقيقتها كما حكى ذلك عن التبيان و الدروس و الذكرى و المسالك و الجعفريه و الكفايه و المستند و كيف كان فقد احتجوا لهذا القول بالإجماع المحكى عن الشيخ (ره) فى الخلاف حيث قال (ره) إن البحث عن عداله الشهود ما كان فى

أيام النبى (ص) و لا فى أيام الصحابه و لا فى أيام التابعين و إنما هو شى ء أحدثه شريك ابن عبد اللّه القاضى و لو كان شرطا ما أجمع أهل الأمصار على تركه انتهى. و يمكن الجواب عن الإجماع.

(أولا) بأنه لا يدل على المدعى و إنما يدل على عدم اعتبار العداله فى الشهود لا أن العداله معناها ذلك إلا اللهم أن يستفاد ذلك بضميمه الآيه و الإجماع على اعتبار العداله فى الشهود فان هذا لو ضم الى الاكتفاء بظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق فى الشهود يثبت منه أن العداله هو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

(و ثانيا) بأنه

موهون بمصير الأكثر على خلافه و معارض بالإجماع المنقول عن المسالك على خلافه. و المنقول فى الرياض عن المحقق (ره) إجماع الأمه على عدم كون العداله المعتبره هى ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق. و المنقول عن الشيخ الأنصارى (ره) انه فى درسه قال ان الشيخ الطوسى (ره) فى بعض كلماته دلاله على أن العداله خلاف ذلك. و فى المحكى عن الوسائل عن الحسن العسكرى فى تفسيره ان النبى (ص) إذا شهد عنده من لا يعرف حاله بعث برجلين من أصحابه الأخيار لمعرفه حال الشهود إلى قبائلهم و محلاتهم. و عليه فلا وجه لما حكى عن الشيخ من عدم الفحص عن الشهود فى عصر النبى (ص) و احتجوا بالأخبار أيضا. (منها) ما رواه الكلينى فى الصحيح عن حريز عن أبى عبد اللّه (ع) فى أربعه شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان و لم يعدّل الآخران قال فقال (ع) إذا كانوا أربعه من المسلمين ليس يعرفون بشهاده الزور أجيزت شهادتهم جميعا و أقيم الحد على الذى شهدوا عليه انما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا و على الوالى أن يجيز شهادتهم جميعا إلا أن يكونوا معروفين بالفسق. و هذه الروايه داله على المطلوب إلا أنها مختصه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۱۹

بالشهاده. (و منها) روايه العلاء بن سيابه قال: سألت أبا عبد اللّه عن شهاده من يلعب بالحمام؟ قال (ع): لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق و هذه أيضا مختصه بالشهاده. (و منها) روايه سلمه بن كهيل قال سمعت عليا (ع) يقول لشريح فى حديث و اعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلود فى حد لم يتب

منه أو معروف بشهاده زور أو ظنين، و المراد بالظنين المتهم كما ذكره أهل اللغه. (و منها) صحيحه أبی بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عما يرد من الشهود؟ قال: الظنين و المتهم و الخصم. قال: قلت: و الفاسق و الخائن؟

قال (ع): كل هذا يدخل فی الظنين، و فی معنی هذه الروايه روايه عبد اللّه ابن سنان، و سليمان بن خالد، و صحيحه الحلبی. و هذه أيضا مختصه بالشهاده (و منها) ما حكی عن أمالی الصدوق (ره) و عن من لا يحضره الفقيه بسند فيه صالح بن عقبه (الذی ذكر العلامه فی شأنه انه كذاب غال لا يلتفت اليه) عن علقمه قال: قلت للصادق يا بن رسول اللّه أخبرنی عمن تقبل شهادته و عمن لم تقبل شهادته فقال: يا علقمه كل من كان علی فطره الإسلام جازت شهادته قال:

فقلت له: تقبل شهاده مقترف الذنوب؟ فقال: يا علقمه لو لم تقبل شهاده مقترف الذنوب لما قبلت إلا شهاده الأنبياء و الأوصياء لأنهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فی نفسه مذنبا الحديث. و هذا أيضا مختصه بالشهاده. (و منها) حسنه البزنطی عن أبی الحسن (ع) فان فيها انه (ع) قال: من ولد علی الفطره أجيزت شهادته. و هی أيضا مختصه بالشهاده.

و الجواب عن هذه الروايات:

(أولا) انها مختصه بالشهاده ما عدی الثالثه منها و هی ضعيفه إلا أن يلتزم بعدم الفصل بين الشهاده و غيرها مما يعتبر فيه العداله و لكن المحكی عن

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۰

الشيخ (ره) فی العده

انه فرق بین عداله الشاهد و الراوی فاشترط فی عداله الشاهد الایمان و لم یشترطها فی الراوی و اشترط فی الشاهد عدم فسق الجوارح الظاهره و لم یشترط ذلک فی الراوی و ظاهر کلامه (ره) کون طریقه الأصحاب علی ذلک.

(و ثانیا) انها مخصصه بما دل علی اعتبار حسن الظاهر و ظهور الصلاح أو الملکه و علی فرض عدم أخصیتها فهی أرجح بکونها أکثر عددا و أصح سندا و أظهر دلاله و أشهر فتوی و لأهل الخلاف مخالفه و لذا جعل هذه الأخبار بعضهم محموله علی التقیه حیث ان العامه لا یعتبرون فی الشهاده غیر ذلک.

(و ثالثا) مخالفه لظاهر القرآن المجید حیث یقول سبحانه وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ فان ظاهر الآیه اعتبار أمر آخر وراء الإسلام لأن قوله تعالی:

«مِنْکُمْ». اشاره للمسلمین فیکون دالا علی إسلام الشاهد فلو کانت العداله هی ظهور الإسلام لکان قوله (ذَوَیْ عَدْلٍ) زائدا. و یمکن الجواب عنه انه من المحتمل أن یکون المخاطب هم الناس لا خصوص المسلمین مضافا الی احتمال أن المراد عدم ظهور الفسق.

(القول الثانی فی العداله) انها اجتناب المعاصی

سواء الکبائر و الصغائر و حکی ذلک عن المفید (ره)، و ابن البراج، و أبی الصلاح، و ابن إدریس، و الطبرسی و هو ظاهر الکفایه و استدل لهم بما فی روایه صالح بن علقمه فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا و لم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل العداله ص ۲۱۹. و لا یخفی ما فیه فإنه بملاحظه صدرها تکون ظاهره فی ان ارتکاب الذنب فی نفسه غیر مانع من العداله (و قد ذهب هؤلاء) الی أن الذنوب کلها کبائر و إنما سمی بعضها بالصغائر بالإضافه الی ما هو أکبر منه و بعضها کبیرا بالإضافه

الی ما هو أصغر منه و قد خالفهم فی ذلک جمهور المتأخرین فذهبوا الی أن المعاصی نوعان کبائر

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۱

و صغائر و هو المحکی عن الشیخ فی المبسوط و ابن حمزه و الفاضلان و سیجی ء إن شاء اللّه تعالی تحقیق ذلک فی تنبیهات العداله. و قد استدل لهذا القول فی العداله أیضا بروایات القول الثالث الذی سیجی ء إن شاء اللّه تعالی. و الجواب عنها عین الجواب عنه. ثمّ لا یخفی انه لیس المراد لهؤلاء القائلین بهذا القول هو مجرد الترک للمعاصی آنا ما بل المراد المداومه علیها کما هو الظاهر من کلامهم قدّست أسرارهم.

(القول الثالث فی العداله) انها فی الشرع عباره عن حسن الظاهر

و ظهور الصلاح بأن یکون الرجل متصفا بحسن ما یظهر منه بحسب المعاشره الظاهریه کملازمه الجماعه و الزیاره و صله الإخوان وبر الفقراء و الفرق بینه و بین القول الثانی ان هذا یرجع الی الظاهر فی مقابل الواقع فلا یلزم البحث عن الباطن و القول الثانی بالعکس فیلزم ذلک و بهذا یظهر لک فساد ما حکی عن صاحب الحدائق من لزوم البحث علی القول الثالث و بعضهم أرجع هذا القول الی القول بأن حسن الظاهر طریق العداله لا انه بنفسه هو العداله. و کخیف کان فقد ذهب الی هذا القول جمع من المتأخرین کصاحب الجواهر (ره)، و العلامه الجلیل عبد اللّه بن السید محمد رضا الحسینی (ره)، و صاحب المدارک، و الذخیره و الحدائق، و البهبهانی و غیرهم و حکی عن الشیخ (ره) فی النهایه، و الحلی فی السرائر. و قد استدل له بعده روایات: (منها) معتبره عبد اللّه بن مغیره قال: قلت للرضا (ع) رجل طلق امرأته و أشهد شاهدین ناصبیین قال (ع)

كل من ولـد على الفطره و عرف بالصـلاح فى نفسه جازت شـهادته. (و منها) ما رواه المشايخ الثلاثه كل بإسـناده إلى يونس بن عبـد الرحمن عن بعض رجـاله عن أبى عبـد اللّه (ع) قـال: سألته عن البينه إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضـى أن يقضـى بقول البينه إذا لم يعرفهم؟ فقال (ع) خمسه أشياء يجب على الناس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٢

الأخـذ بها بظاهر الحكم الولايات و التناكح و المواريث و الذبائح و الشـهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شـهادته و لا يسـأل عن بـاطنه. و فى روايه الفقيه الأنسـاب مكان المواريث كما ان فى روايه الشـيخ ظاهر الحال مكان ظاهر الحكم و رواه فى الخصال عن محمـد بن الحسن عن الصـفار عن إبراهيم بن هاشم عن أبى جعفر المقرى رفعه الى أبى عبـد اللّه (ع) عن آبائه عن على (ع) انه قال:

خمسه أشياء يجب على القاضى الخبر. و المراد بظاهر الحكم هو ما ظهر من الحكم من كون فلان واليا. و فى القضاء فلأنه زوجه فلان أو بالعكس، و فلان وارث فلان. و الشهره الروائيه و الفتوائيه لهذا الخبر تجبر ضعفه بالإرسال. (و منها) روايه ابن أبى يعفور عن أخيه عبـد الكريم بن أبى يعفـور عن أبى جعفر (ع) قـال: تقبـل شـهاده المرأه و النسوه إذا كن مسـتورات من أهـل البيوتـات معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء و التبرج للرجال فى أنديتهم.

(و منها) صـحيحه ابن أبى يعفور المتفق على العمل بها و التى رواها الصدوق بسـند صـحيح فى من لا يحضره الفقيه و الشيخ فى الاستبصار و التهذيب بسند غير صحيح لوقوع محمد بن موسى فى

سنـدها و قد ضـعفه ابن الوليد، و النجاشـی، و العلامه و وقوع الحسن بن علی و حاله مهمل فی الرجال بخلاف سـندها فی الفقيه فلذا اعتمدنا علی نقلها عن الفقيه دون غيره و إن كان التفاوت بينهما فی بعض الألفاظ يسـير. قال: ابن أبی يعفور: قلت لأبی عبد اللّه (ع) بم تعرف عداله الرجل من المسـلمين حتی تقبل شـهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليـد و اللسان و تعرف باجتناب الكبائر التی أوعـد اللّه عليها النار من شـرب الخمر، و الربا، و الزنا، و عقوق الوالـدين، و الفرار من الزحف و غير ذلـک و الـدلاله علی ذلـک كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتی يحرم علی المسـلمين تفتيش ما وراء ذلک من عثراته و عيوبه و يجب عليهم تزكيته

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۳

و إظهار عدالته فی الناس و يكون منه التعاهد للصـلوات الخمس إذا واظب عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعه من المسلمين و أن لا يتخلف عن جماعتهم فی مصـلاهم إلا من عله فإذا كان كذلک لازما لمصـلاه عند حضور الصـلوات الخمس فإذا سـئل عنه فی قبيلته و محلته. قـالوا: مـا رأينـا منه إلاـ خيرا مواظبا علی الصـلوات متعاهـدا لأوقاتها فی مصـلاه فان ذلک يجيز شـهادته و عـدالته بين المسـلمين و ذلک ان الصـلوات ستر و كفاره للـذنوب الحديث. و الظاهر من قوله أن يعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن هو كون هذه المعرفه يثبت بها العداله فتكون العداله عباره عن هذه الأمور التی هی عباره عن حسن الظاهر. كما ان الظاهر من معنی كونه ساترا لعيوبه انه

حسن الظـاهر مسـتور الحال. و لا ينافى ذلك قوله فإذا سـئل عنه فى قبيلته و محلته. قالوا: ما علمنا منه إلا خيرا. فإن السؤال عنه لا يراد به التفتيش و البحث و التنقير بـل المراد به السؤال عن حسن الظاهر عنـد عـدم معرفته بقرينه الاكتفاء بجواب ما علمنا منه إلا خيرا و لا بـد من توضـيح هـذه الروايه لصـحتها و العمل بها فنقول: إن ظاهر السؤال ان السائل يعرف المعنى للعداله و إنما يجهل طرق معرفتهـا فـذكر (ع) الطريق الأول هو وجود الستر و العفاف الخلقيين الـذين هما من صـفات الكمال فى حـد ذاتهما مع قطع النظر عن الشـرع. و كـذا كف الجوارح الأربع عما ينقص الإنسان مع قطع النظر عن الشـرع فان المتدين إذا وجد فيه ذلك يكون دليلاـ على عـدالته و اسـتقامته فى أموره الشـرعيه فتكون هـذه الملكـات دليلا على ملكه خاصه التى هى العـداله. ثمَّ ذكر الطريق الثانى اجتناب الكبائر و كف النفس عن المعاصـى الكبيره الشـرعيه فالطريق الأول طريق عرفى و الثانى طريق شـرعى ثمَّ لما كان هذان الطريقان قد يصـعب على الإنسان معرفتهما فى رجل لاقتضاء ذلك معاشـرته معاشره تامه و هذا لا يتفق لأغلب الناس جعل الشارع ستر الإنسان عيوبه بأجمعها من الصغيره و الكبيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۴

بين النـاس دليلا على تحقق ذينك الطريقين و اماره عليهما فيكون من قبيل الاماره على الاماره ثمَّ جعل طريقا ثالثا للعـداله و هو التعاهد للصلوات. و الضمير فى قوله و يكون منه عائد لما يعرف به العداله أى و يكون من الذى يعرف به العداله هو ذلك فظهر من هذا ان الروايه داله على أن حسن

الظاهر اماره على العداله لا ان نفسه عباره عن العداله. (و منها) ما رواه الصدوق (ره) فى الخصال عن الرضا (ع) عن آبائه عن على (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غيبته. و عن أصول الكافى فى باب المؤمن و علاماته فى الموثق عن سماعه بن مهران عن أبى عبد اللّه (ع) نحو ذلك بتقديم و تأخير. (و منها) ما عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعا على الناس إذا حدثهم لم يكذبهم و إذا وعدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم وجب أن يظهروا فى الناس عدالته و يظهروا فيه مروته و أن يحرم عليهم غيبته و ان تجب عليهم أخوته. (و منها) موثقه أبى بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بشهاده الضيف الضيق خ ل إذا كان عفيفا صائنا. (و منها) روايه العلاء بن سيابه عن أبى عبد اللّه (ع) فى المكارى و الملاح و الجمال قال: لا بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء. (و منها) صحيحه عمار بن مروان فى الرجل يشهد لابنه و الابن لأبيه و الرجل لامرأته قال: لا بأس بذلك إذا كان خيّرا. (و منها) حسنه إبراهيم بن هاشم عن أبى الحسن (ع) قال: من ولد على الفطره أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خيرا. (و منها) المروى فى الأمالى بسنده عن الصادق (ع) من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليله فى جماعه فظنوا به

خيرا و أجيزوا شهادته و هذه الأخبار مقدمه على أخبار القول الأول لأنها موافقه لظاهر الكتاب

و مخالفه للعامه على انها أخص من تلك. (و الجواب) عن هذه الأخبار هو ما يأتى من الأدله على القول الرابع لا سيما صحيحه ابن أبى يعفور حيث دلت على أن حسن الظاهر أماره على العداله و دليل عليها مضافا الى ما قيل من أن حسن الظاهر لو كان بنفسه عداله للزم الحكم بعداله من كان ظاهره الصلاح و ان علمنا فى مستتر السر انه يرتكب الكبيره و لم يقل بذلك أحد.

(و قد يستدل أيضا لهذا القول) بأن معرفه الواقع متعذره فإذا أمر المولى عبده بشى ء أراد منه الظاهر فاذا قال أكرم هاشميا فالمراد به ما كان بحسب الظاهر هاشميا لا الهاشمى الواقعى الذى لا سبيل إلى إحرازه عاده فهكذا العداله (و جوابه) ان هذا لا يقتضى أخذ الموضوع بحسب ظاهره و إنما هو مأخوذ بحسب واقعه و الظاهر يكون طريقا له و لذا لو انكشف الخلاف أعاد العمل.

(القول الرابع فى العداله) انها فى الشرع عباره عن ملكه نفسانيه تبعث على ملازمه التقوى

و المروه و ليست عباره عن نفس الملكه المجرده الغير الملازمه لفعل الواجبات و ترك المحرمات كما هو الظاهر من عباره السيد (ره) فى العروه فى مسأله (۲۳) من مسائل التقليد. و فى المحكى عن رساله الشيخ الأنصارى (ره) منع القول بأنها مجرد الملكه من أقوال المسأله قائلا أنهم متفقون على أن العداله تزول بارتكاب الكبيره و يحدث الفسق الذى هو ضدها، و حينئذ فأما أن تبقى الملكه أو تزول فان بقيت ثبت اعتبار فعل الواجبات و ترك المحرمات فى العداله و إن زالت ثبت ملازمه الملكه للفعل و الترك المذكورين. و

يؤيـد ذلك انهم فسـروا العداله بالملكه الباعثه على ملازمه التقوى. و ظاهره الملازمه الفعليه. هذا مضافا إلى عدم مساعده الدليل على انهـا نفس الملكه كمـا سـيجى ء إن شـاء اللّه كمـا انها ليست بالملكه الباعثه على التقوى و إنما تبعث على ملازمه التقوى و تجعل الخوف من اللّه تعالى أو الخوف من العقاب أو الحب لذات اللّه تعالى تؤثر فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۶

النفس و هـذا القول هو المحكى عن المختلف و القواعـد و الإرشاد و التحرير و المهـذب و نهايه الأصول و المنيه و الـدروس و الـذكرى و التنقيـح و الروضه و الروض و جـامع المقاصـد و المعـالم و الريـاض و نسـبه المولى الأردبيلى (ره) إلى المشـهور فى الفروع و الأـصول و الفاضـل الهنـدى (ره) إلى المشـهور بين الخـاصه و العامه و عن الـذخيره نسـبته إلى المتأخرين و فى التنقيح نسـبته إلى الفقهـاء مشـعرا بـدعوى إجمـاعهم عليـه، و اليـه ذهـب جمـاعه مـن محققى العـامه فقـد حكى انه ذهب إليه الغزالى و الحاجبى و العضدى و الآمدى و عن الكفايه ان تفسـير العداله بالملكه نشأ من العلامه اقتفى به العلامه و لا أثر للملكه فى الأخبار و لاـ فى كلاـم المتقـدمين من الأخيـار، و عن الـذخيره و الحـدائق دعوى تفرّد العلاـمه و من تـأخر عنه بتفسـيرها بـالملكه و خلو كلمات المتقـدمين من ذلك. (و لا يخفى ما فيه) فان كلمات المتقـدمين و ان كانت لا تصـريح فيها بلفظ الملكه إلا انهم ذكروا فى تعريفها ما لا يتم بدون الملكه نحو المنقول عن المفيد (ره) ان العدل من كان معروفا بالدين و الورع عن محارم اللّه تعالى. و عن الشيخ فى النهايه

أن يكون ظاهر الايمان ثمَّ يعرف بالستر و العفاف إلى آخر ما فى صحيحه ابن أبى يعفور الداله على اعتبار الملكه فى العداله و عن ابن البراج العداله تثبت فى الإنسان بشروط: البلوغ. و كمال العقل.

و الحصول على ظاهر الايمان. و الستر. و العفاف. و اجتناب القبائح. و نفى التهمه و الظنه و الحسد و العداوه. و مثله عن أبى صلاح إلى غير ذلک من عبارات المتقدمين الداله على اعتبار أشياء فى العداله لا تحصل غالبا إلا من ذوى الملكات هذا مع ان ثمره النزاع هو مراعاه الاختبار و الفحص على القول بالملكه و عدمه على القول بغيرها. و لا ريب ان ما ذكره القدماء يتعذر معرفته بدون الاختبار فيكون قولهم متحدا مع القول بالملكه فى الثمره، و إنما لم يعبروا القدماء بالملكه لأنهم يقتصرون غالبا على متون الأخبار فيتسامحون فى التعبير. و أرادوا بالملكه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۲۷

الصفه الراسخه فى النفس التى يعسر زوالها و احترزوا بها عن الحاله المنتقله بسرعه كحمره الخجل و صفره الوجل بمعنى ان صدور التقوى منه و المروه لا بد أن يكون عن صفه نفسانيه راسخه يعسر زوالها. و اختلفوا فى تفسير التقوى فقيل انها اجتناب الكبائر و الصغائر و هو المحكى عن المفيد (ره) و أبى الصلاح و ابن إدريس و الطبرسى و قيل انها اجتناب الكبائر و من جملتها الإصرار على الصغائر دون الصغائر و قالوا ان فعل المكروهات و ترک المستحبات غير قادح بالعداله ما لم يبلغ درجه التهاون و الاستخفاف بالدين فيدخل فى المحرمات. و فسروا المروه بأنها اتباع محاسن العادات و اجتناب مساويها و اجتناب ما ينفر عنه من

المباحات و يؤذن بخسه النفس و دناءتها كلبس الفقيه لباس الجندى و البول فى الشوارع أمام الناس و الإفراط فى المزاح و الضحك أمام الناس و غير ذلك مما يدل على خسه النفس و عدم حيائها و دناءه الهمه و عدم المبالاه و يختلف ذلك بحسب الأحوال و الأوقات. (و كيف كان) فالأصل يقتضى انها بمعنى الملكه لأصاله عدم تحقق المشروط بها إلا بعد اليقين بتحققها و لا يقين بدون الملكه. هذا و الذى يمكن أن يستدل به أو استدل به على هذا القول أمور:

(الأول) ما ذكرناه سابقا ص ۲۱۵ من أن معنى العداله هو ذلك لغه و عرفا و شرعا.

(الثانى) صحيحه ابن ابى يعفور المتقدمه فى أدله القول الثالث ص ۲۲۲ حيث دلت على ان حسن الظاهر دليل على العداله فلا بد أن تكون العداله معنى نفسانيا يقتضى و يلازم حسن الظاهر و إلا لانفك عنها و أيضا قد جعل فيها الستر و العفاف دليلا على العداله فإنه يستفاد منها ان العداله قوه نفسانيه تدل عليها هذه الأمور.

(الثالث) ما تقدم من روايه الخصال ص ۲۲۴ فإنها دلت على أن حسن

الظاهر يدل على العداله و تظهر به العداله فلا بد أن تكون العداله أمرا واقعيا يظهر بذلك.

و روايه عبد اللّه بن سنان المتقدمه ص ۲۲۴ و معتبره عبد اللّه ابن المغيره ص ۲۲۱ التى دلت على أن الصلاح يتحقق به العداله. و روايه ابن أبى يعفور الثانيه ص ۲۲۲ و روايه العلاء ص ۲۲۴ اللتان دلتا على أن الستر يتحقق به العداله. و موثقه أبى بصير ص ۲۲۴ التى دلت على تحقق العداله بالعفه و الصون

للنفس. و روايه عمار. و حسنه إبراهيم المتقدمتان ص ۲۲۴ الدالتان على أن كون الشخص من أهل الخير يقتضى تحقق العداله. و من المعلوم ان الظاهر منها ان هذه الصفات ملكات تقتضى التجنب عن المعاصى و ترك منافيات المروه فلا يصغى الى قول المرحوم الأصفهانى قدس سره من أن هذه الأمور عناوين انتزاعيه من الأعمال و الأخلاق و ليست من القوى النفسانيه.

(الرابع) ما ربما يقال من أن الأقوال كلها ترجع لهذا القول فيكون هذا القول مجمعا عليه فان القول الأول يرجع الى أن الإسلام طريق للعداله و القول الثانى لا بد فيه من المداومه على اجتناب المعاصى لإجماعهم على أن فعل المعصيه ينافى العداله و أن يكون الترك من جهه الدين لا لعدم المقتضى أو وجود المانع الخارجى كترك الأعمى النظر للأجنبيه أو ترك العنين الزنا و لا يكون الترك من جهه أخرى كالرياء و السمعه أو مصلحه دنيويه فأذن مرادهم لا بد أن يكون الترك عن مبدأ فى النفس باعث على ذلك و هو لا يكون إلا الملكه و القول الثالث يرجع لدعوى ان حسن الظاهر طريق للعداله. (و جوابه) ان للخصم أن يمنع من ذلك كله. و قد رد على هذا القول:

«أولا» ان أصاله الصحه فى أفعال المسلمين و أقوالهم مستلزمه للحكم بأنه لم يقع منه ما يوجب الفسق فيكون عدلا لعدم الواسطه بينهما. (و جوابه)

ان للخصم أن يدعى انا لو أخذنا الفسق بمعنى عدم العداله فأصاله الصحه لا تستلزم الحكم بأنه لم يقع منه ما يوجب الفسق لأنها لا تثبت وجود الملكه و لا تثبت عدم صدور منافيات المروه منه و ان أخذناه بمعنى

صدور المعصيه فنلتزم بالواسطه و هو الذى لم يصدر منه معصيه و لم تكن عنده ملكه كالإنسان أول بلوغه أو كان عنده ملكه و لكنه لم يترك المنافيات للمروه.

«و ثانيا» دعوى الإجماع على خلافه من جمله من المحققين منهم الفاضل السبزوارى صاحب الذخيره حيث حكى عنه انه قال لم أجد ذلك فى كلام من تقدم على العلامه (ره) و ليس فى الأخبار منه أثر و لا شاهد و كأنهم اقتفوا فى ذلك أثر العامه حيث يعتبرون الملكه فى مفهوم العداله و يوردونه فى كتبهم و فى المحكى عن الصدر الشريف فى شرح الوافيه ان اشتراط هذا المعنى فى الواقع حيث اعتبر الشارع العداله لم أطلع على دليل ظنى لهم عليه فضلا عن القطعى و صحيحه ابن أبى يعفور عليهم لا لهم كما قيل (و لا يخفى) ما فيه فإنه قد عرفت انها عند الشرع و العرف و اللغه يعتبر فيها الملكه فلا أثر لعدم وجدان ذلك فى كلام من تقدم على العلامه بعد قيام الدليل عليه. مضافا لما عرفت من إمكان استفادته من كلمات المتقدمين.

«و ثالثا» ان حصول الملكه المذكوره لا يوجد إلا فى الأوحدى من الناس لأن الملكه المذكوره يحتاج حصولها الى مجاهدات شاقه مع تأييد ربانى و الاحتياج إلى العادل أمر عام لازم فى كل طائفه من كل فرقه من سكان البر و البحر حيث اعتبر فى أغلب الأحكام كالشهاده فى الحقوق و الطلاق و القضاء و إمامه الجماعه و الوصايا و مراجع التقليد فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج و اختل النظام.

(إن قلت) ان الشارع اعتبر حسن الظاهر طريقا إليها و هذا يحصل فى

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا

بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ۲، ص: ۲۳۰

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۰

أكثر الناس. (قلنا) أن القائل بالملكه ان اعتبر معرفتها بذلك فلا ثمره للنزاع بأن العداله حسن الظاهر أو انها ملكه لأن مع استلزامها لذلك فأى فائده فى جعل العداله ملكه و حسن الظاهر دليلا عليها. (و الجواب) عن ذلك ان العداله بمعنى الملكه ليست بعزيزه الوجود فإنها عباره عن حاله مرتكزه فى النفس حاصله من خشيه اللّه تردعه عن الخروج عن جاده الشرع الشريف بارتكاب الجرائم الكبيره أو الخروج عن الطرق المستقيمه العرفيه بارتكاب منافيات المروه و هذه الحاله المذكوره غير عزيزه فى الناس فإن أهل الحياء و الستر نوعا يتصفون بها هذا و فى جعل حسن الظاهر طريقا إليها أوجب سهوله الأمر جدا. (و دعوى) ان حسن الظاهر لو كان طريقا إليها فأى فائده فى جعل العداله الملكه و أى ثمره تترتب عليه (فاسده) فإن حسن الظاهر لا ينافى التكتم بالمعاصى فهو يجتمع مع الفسق الواقعى الذى هو ضد العداله بخلاف الملكه و بهذا تعرف بأن الإجماع على أن مرتكب الكبيره فاسق يقتضى ان حسن الظاهر ليس عباره عن العداله لأن حسن الظاهر يجتمع مع التكتم بالمعصيه مضافا إلى أن حسن الظاهر قد يجتمع مع عدم الملكه (و الحاصل) ان كثره الطرق التى جعلها اللّه تعالى لمعرفه العداله كما سيجى ء إنشاء اللّه بيانها ترفع هذا الاشكال.

و «رابعا» أن البحث عن عداله الشهود لم يكن فى أيام النبى (ص) و لا أيام الصحابه و لا أيام التابعين و إنما هو شى ء

أحدثه شريك بن عبد اللّه القاضى و لو كانت العداله ملكه لما أجمعوا على ترك البحث عنه. (و جوابه) انا لو سلمنا عدم البحث فى زمن النبى فإنما هو لمعرفته (ص) بحال المؤمنين إذ كانوا قليلين مع ان إسلامهم و تركهم لدين آبائهم يكشف عن وجود الملكه المذكوره و لم يكن فى المدينه غالبا إلا من أسلم طوعا أو كان معروفا حاله. هذا مع انه لم يثبت عدم فحص النبى (ص) عن عداله الشهود. بل عن مولانا الحسن العسكرى (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۱

فى تفسيره و عن هدايه الحر العاملى مرسلا ان النبى إذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث من خيار أصحابه رجلين إلى قبيله الشهود يبحثان عن حالهم. و اما الصحابه و التابعين فالصالحون منهم لا يختلفون معه (ص).

و «خامسا» انه لو كانت العداله الملكه لم يوجد عادل أصلا سوى المعصومين كما نطقت به روايه صالح بن علقمه ص ۲۱۹ و فى ذلك حرج شديد و مشقه عظمى و تعطيل للأحكام الشرعيه و تضييع للحقوق و تفويت للمنافع الدينيه و الدنيويه و هو خلاف الشريعه السمحه السهله. (و جوابه) ان العداله بمعنى الملكه أمر (للّه الحمد) شائع منتشر تسهل معرفته بحسن الظاهر و لزوم الجماعات و الاستغفار عند الزلات و شهاده العدول و نحو ذلك مما سيجى ء إنشاء اللّه. و اما الروايه فهى مع ضعفها ظاهره فى عدم اعتبار العصمه لا العداله بمعنى الملكه فان العصمه لا تزول فلا يعقل صدور الذنب من صاحبها بخلاف العداله فإنها ملكه قابله للزوال و ناظره إلى ان حسن الظاهر كاف فى ثبوت العداله. و لو تنزلنا فهى معارضه بما عداها من الروايات كصحيحه

ابن أبى يعفور و نحوها مما هو معتضد بالشهره و أكثر عددا و مطابق للكتاب.

و «سادسا» انه حكى غير واحد الإجماع على عود العداله بمجرد التوبه إذا زالت بفعل الكبيره أو الإصرار على الصغيره أو ما ينافى المروه و هذا ينافى كون العداله بمعنى الملكه لأن الملكه إن كانت لا تنافى فعل الكبيره أو الإصرار على الصغيره أو ما ينافى المروه فالعداله لم تكن زائله بذلك فلا يصح القول بعودها بالتوبه عنه إذ هى لم تذهب حتى تعود مضافا إلى انه خلاف إجماعهم على زوالها بالكبيره و إن كانت تنافى ذلك و لم تبق عند ذلك فهى لا تعود بمجرد التوبه بل لا بد فى عودها من الاستمرار على الصلاح و المواظبه على الواجبات و ترك المحرمات بخلاف ما لو قلنا بأنها ترك المحرمات فإنه بفعل التوبه قد ترك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۲

المحرمات و هكذا لو قلنا بأنها الإسلام مع عدم الفسق فإنه بالتوبه يحصل ذلك و هكذا لو قلنا بأنها حسن الظاهر فإنه يتحقق بالتوبه و إظهارها (و جوابه) ان الإجماع المذكور منقول و هو ليس بحجه مع مخالفه بعض المحققين فى ذلك حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبه إلا إذا عادت إليه الملكه المذكوره و عود الملكه يعرف بالطرق الآتيه لمعرفه العداله كالمداومه على الصلاح و الاختبار مده يغلب الظن بإصلاح السريره فيها و سيجى ء إنشاء اللّه توضيح ذلك و تنقيحه.

و «سابعا» ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتم على تفسير العداله بالملكه لأن كلا منهما يشهد بأمر وجودى ينافى الآخر بخلاف ما إذا قلنا بحسن الظاهر فان ظهور حسن الحال لا

يمنع من صدور الفسق فيجمع بين الشهادتين و يحكم بالفسق. (و جوابه) ان الشهره ليست بكاشفه عن ذلك إذ لعلها استندت إلى أمر آخر كدعوى تقديم الموافق للأصل على غيره و ان الأصل عدم العداله و ان الفسق عباره عن عدم العداله و لو تمت فهى ليست بحجه.

و أجاب الشيخ الأنصارى (ره) ما حاصله ان عدم الكبيره مأخوذ فى العداله إجماعا و المعدل إنما يعرف هذا الأمر العدمى بأصاله العدم أو أصاله الصحه أو قيام الإجماع على أن العلم بالملكه يكون علما بحسن الظاهر الذى هو طريق للعداله و لا يعتبر علمه أو ظنه بعدم صدور الكبيره منه الى زمان أداء الشهاده. فأحد جزئى الشهاده و هو تحقق الأمر العدمى ثابت بالطريق الظاهرى و من المعلوم ان شهاده الجارح حاكمه على هذا الطريق لان من يعلم حجه على من لا يعلم (و يمكن أن يقال عليه) ان الملكه المأخوذه فى العداله ملازمه لترك الكبيره فالشاهد يستند الى العلم بوجودها الملازم للعلم بعدم الكبيره.

و «ثامنا» ما عن مفتاح الكرامه من اطباق الفقهاء إلا السيد و الإسكافى على صحه صلاه من صلى خلف من تبين كفره و فسقه بعدها فلو كانت العداله هى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۳

الملكه لأمر بالإعاده لعدم تحققها فلا بد أن تكون عباره عن حسن الظاهر.

(و الجواب) ان الدليل على الصحه لو كان مستندا لاعتبار العداله صح الاستدلال لكن المستند هو التعبد من الشارع بذلك. للأخبار الموجوده الداله على الاجزاء

تقسيم الذنوب الى الكبائر و الصغائر

(رابعها) ان الذنوب تنقسم إلى كبائر و صغائر.

اشاره

و قد عرفت فى الكلام فى القول الثانى فى العداله انه ذهب جماعه من المتقدمين الى عدم الفرق بينهما و ان الذنوب كلها

کبائر و إنما تختلف شده و ضعفا بنسبه بعضها الی بعض و قد استدلوا بالإجماع المحکی عن ابن إدریس و ظاهر الطبرسی و الشیخ فی العده. و بما دل علی أن کل معصیه شدیده و ان کل معصیه توجب لصاحبها النار لقوله تعالی فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ و لقوله تعالی مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ*. و بما روی عنه (ع) لا تحتقروا شیئا من الذنب و ان صغر فی أعینکم و لا تستکثروا شیئا من الخیر و ان کان کبر فی أعینکم فإنه لا کبیره مع الاستغفار و لا صغیره مع الإصرار (و لا یخفی ما فیه) فان الإجماع موهون بمخالفه الکثیر من أصحابنا و الأخبار لا تدل علی المطلوب إذ اشتراک الذنوب فی الشده و استحقاق النار لا ینافی کون بعض الذنوب صغائر کما ان عدم استصغار الذنب لا ینافی کون الذنب صغیرا یکفّره ترک الکبیره و المحکی عن الشیخ (ره) فی المبسوط و ابن حمزه و الفاضلین و جمهور المتأخرین أن المعاصی نوعان: کبائر و صغائر و عن الصیمری و البهائی الإجماع علیه و هو الموافق للکتاب و السنه. قال تعالی:

إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ و قال تعالی الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ و قال (ع): ان الأعمال الصالحه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۴

تکفر الصغائر. و عن الصادق (ع) قال: من اجتنب الکبائر کفر اللّه عنه جمیع ذنوبه.

و قد اختلف العلماء فی الکبائر علی أقوال شتی و الأخبار فی تعدادها مضطربه متصادمه و المشهور بینهم أن الکبیره کل ذنب توعد اللّه علیه النار أو العقاب فی کتابه و ما عداه صغیره

و ان أوعد عليه بالنار فى الأخبار (و قيل) كل ما أوعد عليه بالنار فى الكتاب أو الأخبار و ما عداه صغيره (و قيل) هى كل ذنب رتب عليه الشارع حدا أو صرح فيه بالوعيد (و قيل) هى كل ذنب يؤذن بقله اكتراث فاعله بالدين. (و قيل) هى كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع من إجماع أو كتاب أو تواتر (و قيل) هى كلما توعد اللّه عليه توعدا شديدا فى الكتاب أو السنه (و قيل) ان الكبيره عباره عن المعاصى التى نهى اللّه عنها فى سوره النساء من أولها إلى قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ. و ما عداها صغيره و ان كان مذكورا فى الكتاب (و قيل) هى سبع (و قيل) سبعمائه الى غير ذلك من الأقوال.

(و يدل على القول الأول) صحيح أبى بصير فى بيان من يؤتى الحكمه قال معرفه الإمام (ع) و اجتناب الكبائر التى أوعد اللّه سبحانه عليها النار.

و صحيح محمد: الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا، و قذف المحصنه، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجره، و أكل مال اليتيم ظلما، و أكل الربا بعد البينه، و كلما أوجب اللّه عليه النار. و ما رواه الكلينى فى الصحيح عن الحسن ابن محبوب قال: كتب بعض أصحابنا الى أبى الحسن (ع) يسأله عن الكبائر كم هى و ما هى؟ فكتب (ع): الكبائر من اجتنب ما وعد اللّه عليه النار كفر عن سيئاته و السبع الموجبات قتل النفس الحرام و عقوق الوالدين و أكل الربا و التعرب بعد الهجره و قذف المحصنه و أكل مال اليتيم و الفرار من الزحف. و الظاهر ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۵

قوله (ع) و السبع الموجبات من عطف الخاص على العام فكأنها أكبر الكبائر كما أن الظاهر من قوله: ما وعد اللّه هو وعده فى القرآن الشريف. و عن الحلبى عن أبى عبد اللّه فى قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ قال (ع): الكبائر التى أوجب اللّه عليها النار. و مثله عن على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى. و بمعناه عن الصدوق. و صحيحه ابن أبى يعفور حيث فيها و باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه تعالى عليها النار. و روايه عبد العظيم التى ستجى ء حيث ان الامام (ع) علل فيها فى مقام تحديد الكبائر بإيعاد النار عليها فى الكتاب و هذه الروايات الضعيفه منها منجبره بالشهره كما ان الظاهر من قوله «أوجب اللّه أو وعد اللّه» هو الإيجاب و الوعد فى القرآن الشريف. و عليه فيحمل ما دل من الأخبار على حصرها فى عدد مخصوص من كونها سبعه أو أكثر على ضرب من المثال أو على الأعظميه و الأشديه من غيره فترتفع المنافاه، و حكى ان بعض الأفاضل قطع بكون الكذب من الكبائر التى اعتبر الاجتناب عنها فى العداله و ان خلت الأخبار عن ذكره لأن الغرض الأصلى من اعتبار العداله تجنب الكذب ليحصل الوثوق فى الراوى و الشاهد و حاكم الشرع و لو فرض كونه من الصغائر و عدم قدحه فى العداله كان منافيا للغرض المقصود. (و لا يخفى ما فيه) فان الكذب قد ذكر فى الصحيح أو الحسن المروى عن الرضا (ع) فى تعداد الكبائر الذى سيجى ء. ثمَّ لا بد أن يكون مراد المشهور ان الدلاله على العقاب بنحو الخصوص لا بنحو العموم مثل قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ

الَّذِينَ يُخٰالِفُونَ الآـيه. و مثـل قوله تعـالى وَ مَنْ يَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نٰارَ جَهَنَّمَ خٰالِـدِينَ فِيهٰا أَبَـداً و لا من جهه دلاله الأمر و النهى و إلا كانت المعاصى كلها كبيره. كما انه يدخل تحت ما أوعد اللّه عليه العقاب ما هو أكبر عقلا أو نقلا من بعض ما أوعد اللّه تعالى عليه لأنه قد أوعد عليه بمفهوم الأولويه مثل حبس المحصنه للزنا فإنه أعظم من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۶

القـذف و كـدلاله الكفـار على عورات المسـلمين فإنهـا أعظم من الفرار من الزحف و كالفتنه أشـد من القتل. ثمَّ انه لو دل دليل معتبر على أن المعصـيه كبيره و ليس فى الكتـاب مـا يـدل عليه بنظرنـا على العقـاب فلا بـد من الالتزام به من باب التخصـيص أو دعوى وجود دلاله على ذلك فى الكتاب و قـد خفيت علينا كما ورد النص فى ترك الصـلاه متعمـدا و محاربه أولياء اللّه. قيل و هكـذا لو دل النص على عـدم قبول شـهادته أو الصـلاه خلفه أو غير ذلك مما يعتبر فيه العداله كما ورد النهى عن الصـلاه خلف العـاق لوالـديه. و فيه ان هـذا مبنى على أن الصـغيره لاـ تضـر بـذلك و هو أول الكلام و لان منافيات المروه تمنع من ترتب آثار العداله على مرتكبها مع انها ليست من الكبائر

و لا بأس بذكر خبرين ذكرهما الشيخ

الأنصارى فى رسالته فى العداله اشتملا على تعداد الكبائر.

(أحـدهما) الحسن كالصـحيح المروى عن الرضا (ع) فإنه كتب إلى المأمون من محض الايمان اجتناب الكبائر و هى قتل النفس التى حرم اللّه و الزنا و السرقه و شرب الخمر و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و أكل مال اليتيم

ظلما و أكل الميته و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير اللّه به من غير ضروره و أكل الربا بعد البينه و السحت و الميسر و هو القمار و البخس فى المكيال و الميزان و قذف المحصنات و اللواط و شهاده الزور و اليأس من روح اللّه و الأمن من مكر اللّه و القنوط من رحمه اللّه و معونه الظالمين و الركون إليهم و اليمين الغموس و حبس الحقوق من غير عسره و الكذب و الكبر و الإسراف و التبذير و الخيانه و الاستخفاف بالحج و المحاربه لأولياء اللّه و الاشتغال بالملاهى و الإصرار على الذنوب.

(ثانيهما) صحيحه عبد العظيم بن عبد اللّه الحسنى المرويه فى الكافى عن أبى جعفر الثانى عن أبيه عن جده (ص) يقول دخل عمرو بن عبيد على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۷

أبى عبد اللّه (ع) فلما سلم و جلس تلا هذه الآيه الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ* ثمَّ أمسك فقال له أبو عبد اللّه (ع) ما أمسكك قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب اللّه عز و جل فقال (ع): يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك باللّه يقول اللّه مَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّهَ و بعده اليأس من روح اللّه لأن اللّه تعالى يقول لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ ثمَّ الأمن من مكر اللّه لأن اللّه عز و جل يقول فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ (و منها) عقوق الوالدين لأن اللّه تعالى جعل العاق جبارا شقيا و قتل النفس التى حرم اللّه بالحق لأن اللّه تعالى يقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها الايه. و قذف المحصنه لأن اللّه

تعالی یقول لُعِنُوا فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ و أکل مال الیتیم لان اللّه تعالی یقول إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً و الفرار من الزحف لأن اللّه تعالی یقول:

وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلی فِئَهٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ و أکل الربوا لان اللّه تعالی یقول الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ و السحر لان اللّه عز و جل یقول وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِی الْآخِرَهِ مِنْ خَلاقٍ و الزنا لان اللّه تعالی یقول وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ یَلْقَ أَثاماً یُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَهِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهاناً و الیمین الغموس الفاجره لأن اللّه تعالی یقول الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَیْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولئِکَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَهِ و الغلول لأن اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یَغْلُلْ یَأْتِ بِما غَلَّ یَوْمَ الْقِیامَهِ و منع الزکوات المفروضه لأن اللّه عز و جل یقول فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ و شهاده الزور و کتمان الشهاده لأن اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ و شرب الخمر لان اللّه عز و جل نهی عنه کما نهی عن عباده

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۳۸

الأوثان، و ترک الصلاه متعمدا و شی ء مما فرضه اللّه لأن رسول اللّه (ص) قال: من ترک الصلاه متعمدا فقد برء من ذمه اللّه و ذمه رسول اللّه (ص) و نقض العهد و قطیعه الرحم لان اللّه تعالی یقول لَهُمُ اللَّعْنَهُ وَ لَهُمْ

سُوءُ الدّارِ قال فخرج عمرو و له صراخ فی بكائه و هو يقول: هلك من قال برأيه و نازعكم فی الفضل و العلم.

[قاموس المحرمات]

اشاره

و لجدنا الهادی أعلا اللّه مقامه كتاب سماه قاموس المحرمات مرتبا علی الحروف الهجائيه ننقله هنا حرفيا إتماما للفائده و حفظا له من الضياع و ان كنا لا ـ نوافقه فی بعضها و لعل نظره قدس سره أن يذكر فيه حتی ما قيل بحرمته و ان لم يذهب (ره) إلی حرمته و سنتعرض لتحقيق الحق فيها فی كتاب التجاره فی مبحث المكاسب المحرمه.

و قد قسم (ره) المحرمات الی قسمين: القسم الأول الأفعال المحرمه و القسم الثانی الأعيان المحرمه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٩

القسم الأول فی الأفعال المحرمه

(حرف الهمزه)

الإباق، الابداع فی الدين، إبطال العمل، إبطال الصدقه، إتباع الهوی المخالف للشرع، اتخاذ الكافرين أولياء، اتخاذ القبور مساجد، إتيان البهائم، اجاره المحرمات عليها و لها، الإجباء (ذكره المرتضی فی أماليه)، اجتماع شخصين مجردين تحت إزار واحد، الاجتهاد فی مقابل النص، الاحتكار، احتقار المؤمن، إحصاء عثراته و عوراته، إحراق القراطيس المكتوبه، إحراق الموتی، الإحلاف بغير اسم اللّه، الاختيال، اختتال الدنيا بالدين، الاختلاس، أخذ الأجره علی المحرم، أخذ المساجد أو بعضها فی طريق أو ملك، إخراج الحصی من المساجد، إخراج الدم من المحرم، الإخسار، (ثمَّ كتب (ره) أخذ الأجره علی الضراب و علی الواجب العبادی و علی القضاء و أخذ الأجره علی المحرم، ثمَّ ضرب عليه بالقلم)، إدخال النجاسه إلی المساجد، الادفان، إذاعه الحق مع الخوف و التقيه، إذاعه سر المؤمن، إذاعه ما يشين المؤمن، إذلال المؤمن، الأذان الثانی يوم الجمعه، إراده العلو فی الأرض و الفساد فيها، الارتداد، الإزراء بالمؤمن، إزعاج المؤمن، إزاله المحرم شعره، الاستبداد،

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢۴٠

الإسراف، الاستهزاء بالمؤمن، استحقار بعض الأشياء، استقبال القبله عند التخلی، استدبار القبله للمتخلی، الاستمناء باليد (قال (ره) فی

التذكره فى أحكام الخلوه، و أقول فى الجواهر أيضا فى الحدود). الاستنجاء بالمحترمات و بالعظم، الاستخفاف بالمؤمن، استماع الغيبه، استظلال المحرم، الاستخفاف بالحج، الاستخفاف بالدين، إسقاط الحمل، استحلال البيت الحرام، استحلال المحرمات، الاستيكال بالعلم (قال (ره) فى كتاب معانى الأخبار)، الاستقسام بالأزلام، استماع الغناء و صوت الأجنبيه، إسخاط الخالق، إسخاط المرأه لزوجها، الاستدانه مع نيه عدم الوفاء أو العلم بعدم القدره عليه، استمتاع المحرم بالنساء، استعمال أوانى الذهب و الفضه، الاستغفار للمشركين (قال (ره) فى سوره التوبه)، إشاعه الفاحشه، الأشر، الأصر، الإصرار على المعصيه و صغار الذنوب، الإضلال، إضاعه الصلاه، إضمار السوء للمؤمن، الإضرار بالنفس و بالغير، إعجاب المرء بنفسه، الاعتداء، الإعانه على الإثم، إعانه الظالم على الظلم، الإغراء بالجهل، الاغلوطات، إفراط الأكل، إفضاء المرأه قبل التسع، الافك، الإفتاء بغير ما أنزل اللّه تعالى و بغير العلم، الافتراء، اكتحال المحرم، الإكراه، إكراه الفتيات على البغاء، أكل ما يحرم أكله كالميته و الدم و لحم الخنزير و نحوها، الأكل من مال الغير بدون إذنه، أكل مال اليتيم ظلما، أكل النجس و المتنجس، الأكل على مائده يشرب عليها الخمر (قال (ره) آخر كتاب الأطعمه فى الشرائع)، أكل الطين، أكل المال بالباطل، أكل الربا، التزام الأجنبيه و مصافحتها، الأمن من مكر اللّه تعالى و عذابه، الاماره الباطله، آمين بعد الفاتحه، الانتفاء من النسب (قال (ره) فى نكاح الوسائل)، الانتحار و قتل النفس، الإنفاق من الخبيث، إنكار الحق و ما أنزل اللّه تعالى، إنكار ضرورى الدين و المذهب، إنكار المعروف و الحق، إهانه المحترم، إهانه المؤمن،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۱

إيذاء المؤمن، إيذاء رسول اللّه (ص) (قال (ره) فى سوره التوبه).

(حرف الباء)

البخس فى الكيل و الوزن

و غيرهما، البخل، البدعه، بذاءه اللسان، بطر المعيشه، البغى، البغاء، البغض، بيع آلات اللهو و الهياكل المحرمه، بيع أم الولد، بيع الجاريه المغنيه لغناءها، بيع السلاح لأعداء الدين، بيع الخمر أو المسكرات، بيع المصحف، بيع الدراهم المغشوشه، بيع الوقف، البيع لغايه محرمه، بيع الأعيان النجسه، البيع وقت النداء فى يوم الجمعه، البهتان.

(حرف التاء)

تأخير الحج عن عام الوجوب، تبرج الجاهليه، تبديل الوصيه، التبختر، التبذير، التثويب، تثليث الغسلات، تحقير المؤمن، تحريم الحلال، تحليل الحرام، تحمل الضرر، تحريم الطيبات، التحريش بين البهائم (قال (ره) فى التذكره فى السبق و الرمايه)، تختم الرجال بالذهب، التخنث، التخصر فى الصلاه، التخلى فى جمله من المواضع و جمله من الأحوال. تختم المحرم للزينه، التدليس و منه تدليس الماشطه المرأه التى يراد تزويجها و الجاريه التى يراد بيعها، التداوى بالمحرم مع المندوح عنه، ترك الأمر بالمعروف، ترك الواجبات و منها ترك الصلاه الواجبه و الحج الواجب، ترك معاونه المظلوم مع القدره، ترك معونه المؤمن، ترك وطئ الزوجه أكثر من أربعه أشهر، ترك جميع المستحبات، ترك رد التحيه، ترك سجود التلاوه، الترجيع فى الأذان، التزوج بالأمه على الحره، التزوج ببنت أخ الزوجه أو أختها بدون إذنها، التزوير، تزين الشخص بما يحرم عليه، التسليم على الكافر، التسخير، تسميه إمام العصر (ع)، التسميع، التسميه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۲

بأمير المؤمنين لغير أمير المؤمنين، التشريح، التشريع، تشبه المرأه بالرجل و بالعكس، التشبيب بالمرأه المعروفه المعينه، التصريه، التصعير، تصوير ذوات الأرواح، التصفيق، التصديه، التصوف، التضليل، التطفيف، التطفل، تطيب المرأه لغير زوجها، التظاهر بالمعاصى، تظليل المحرم سائرا، التعرب بعد الهجره، التعذيب بالنار، التعصب لغير الحق، تعير المؤمن، تعشر المصاحف، التغوط فى بعض المواضع، تغطيه المحرم

رأسه، تغطيه المحرمه وجهها، تقبيل الغلام بشهوه، تقليد الأموات، التقليد فى أصول الدين، التقصير، تقصير المحرم شعره أو أظافره، التكبر، التكذيب بالآيات، تكذيب الرسل، التكسب بما يجب فعله عينا، التكسب بما يحرم فعله، التمسک بعصم الكوافر، التكفير، التمکک على الغريم، التمثيل و لو بالكلب العقور، التنابز بالألقاب، التنجيم، التنكيل، تهمه البرى ء، التهاون بالواجب، تلقين الخصم ما يضر به خصمه، التجسس التحسس.

(حرف الثاء)

ثلب المؤمن، الثناء بغير الحق، الثنيا، الثرثره، الثوره.

(حرف الجيم)

الجدال على المحرم و المعتكف، جز المرأه شعرها، الجزع، الجفر، الجلد الجلوس على مائده الخمر، الجمع بين الأختين، جماع الحائض، الجنف، جوائز الظالم، الجور فى الأحكام.

(حرف الحاء)

حب بقاء الظالم لظلمه، حب الدنيا الباطله، حب الرئاسه الباطله، حبس الحقوق الواجبه، حب شياع الفاحشه، حب الجاه، الحرص، الحسد، حفظ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۳

كتب الضلال لغير الرد عليها، الحقد، الحكم بغير ما أنزل اللّه، الحكم بالآراء و المقاييس، حلق اللحا، حلق المحرم رأسه، حلق المرأه رأسها فى المصاب، الحلف كاذبا، الحلف بالبراءه، الحنث، الحيف، الحيله.

(حرف الخاء)

الخب، الخديعه، خذلان الحق و المحق، الخرص، خصاء الإنسان و الحيوان، الخصومه، الخضخضه، الخطاب بإمره المؤمنين لغير أمير المؤمنين، الخلوه بالأجنبيه (قال (ره) فى الوسائل مقدمات النكاح أقول و فى المسالک فى الطلاق الرجعى و مسكنها)، الخيانه، الخيلاء، الخلاط، الخلسه. (أقول):

و خلف الوعد راجع مرآه العقول فى خلف الوعد.

(حرف الدال)

دخول البيوت بلا إذن، دخول المجنب و الحائض أحد المسجدين، الدخول بالمرأه قبل التسع، الدس فى الأخبار، الدسيسه، الدعوه فى النسب، الدعاره، الدياثه (قال (ره) فى نكاح الوسائل).

(حرف الذال)

ذم من لا يستحق الذم أو يستحق المدح، ذكر المؤمن بما يكره، ذبح المحرم الصيد.

(حرف الراء)

الربا، الرده، الرد على العلماء، الرشوه، الرضا بالظلم، الروغ، الرفث فى الحج، الرقص، الركون الى الظالمين، الرمل، الرياء، رطانه الأعاجم فى المساجد، فى باب أحكام المساجد فى الوسائل محمد بن يعقوب بإسناده عن أبى عبد اللّه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۴

جعفر بن محمد (ع) قال نهى رسول اللّه (ص) عن رطانه الأعاجم فى المساجد و رواه عنه الشيخ فى التهذيب.

(حرف الزاء)

الزجر، زخرفه المساجد و نقشها، زكاه غير الهاشمى على الهاشمى، الزفن، الزنا، الزندقه، الزور، الزمر، الزماره، الزيغ.

(حرف السين)

السب، السجود لغير اللّه تعالى، السحر، السحاق، المساحقه، السخريه بالناس، سد باب الاجتهاد فى الأحكام، السفاح، السفور، السعى بالفساد، السعايه، السرقه، السكر، السلب، سلوك ما فيه العطب، السمسره المحرمه، السمعه، سوء الظن، السؤال من غير حاجه، سوء الخلق، السيمياء.

(حرف الشين)

الشتم، الشح المطاع، شراء المصحف الشريف، شرب المسكر، شرب النجس، الشرك، شرب الدواء لإسقاط الجنين، الشرطيه للظلمه، الشطاره، الشطط، الشعبذه، الشعر الباطل، الشغب، الشغار، الشقاوه، شق عصى المسلمين، الشقاق، شق الثوب فى المصاب، الشك، الشماته بالمؤمن، الشهاده بغير علم، شهاده الزور، الشهره.

(حرف الصاد)

صحبه الظالم، الصد عن المسجد الحرام و. و. الصد عن سبيل اللّه، الصفير، الصلب أكثر من ثلاثه أيام و بغير ما يبيحه، صلح أحل حراما أو حرم حلالا، الصلوات المبتدعه كالضحى و التراويح و خلف الفاسق و صلاه الغائب،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۵

صوم الوصال، صوم العيدين، صوم يوم الشك بنيه انه من رمضان، الصوم فى السفر، صياغه أوانى الذهب و الفضه، الصيد لهوا، صيد الحرم و المحرم.

(حرف الضاد)

ضربه الغواص، ضرب اليتيم لغير صلاحه، ضرب النساء بأرجلهن، ضرب الدابه على وجهها، الضرر و الضرار، الضلال.

(حرف الطاء)

الطباله، الطعن، الطغيان، طلب الرئاسه الباطله، الطلاق البدعى، التطيب للمحرم.

(حرف الظاء)

الظلم، الظهار، ظاهر الإثم، ظن السوء.

(حرف العين)

العار، العتو، العجب، عداوه المؤمن، العرافه، العزف، العزل عن الحره فى الجماع، العسس، العسف، العشق، عصيان من تجب طاعته، العضل، عقر الحيوان، عقص الشعر فى الصلاه، عقد النكاح فى الإحرام، العقوق (قال (ره) فى نكاح الوسائل) العلو فى الأرض، العهر، العيافه.

(حرف الغين)

الغرور، غبن المسترسل، الغدر، الغش، الغصب، الغلو، الغل، الغلوطات، الغلول، غمط الحقوق، الغناء، الغوايه، الغيبه، الغيله، الغموس.

(حرف الفاء)

الفال، الفتنه، الفتوى بالباطل و بغير العلم، الفجور، الفحش، الفحشاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۶

الفخر، الفرك، الفارك، الفرار من الزحف، الفريه، الفراسه، الفسق و الفسوق الفساد.

(حرف القاف)

قتل المحرم الصيد، قتل النفس المحترمه، قتل الهره، قتل البهائم إلا كلب الهراش، القتال فى الأشهر الحرم، القتاته، القت. قتال أهل الحق. قتل الإنسان نفسه، قتل المحرم هوام الجسد، القدح فى المؤمن، القذف، قذف المحصنات، قراءه الجنب و الحائض شيئا من العزائم، قراءه سوره من العزائم فى الفرائض (قال (ره) فى الجزء الأول من الوسائل فى القراءه) قراءه سوره يفوت وقت الصلاه بقراءتها، قرض يجر نفعا، القصاصه، القصف، القضاء من غير أهله، قطيعه الرحم، قطع شجر الحرم، قطع الفريضه، القمار، القنوط، قول الزور، قول علم اللّه فى أمر باطل، قول لا و اللّه و بلى و اللّه للمحرم قراءه آمين بعد الفاتحه فى الصلاه، القهقهه فى الصلاه، القيافه، القياده، القياس.

(حرف الكاف)

الكبر، كتمان العلم، كتمان الشهاده، الكتابه بغير الأحرف العربيه، الكذب، كشف عوره المؤمن، الكفر، كفران النعم، الكلام فى ذات اللّه تعالى، الكلام فى الصلاه، كلام المرأه للأجنبى بلا ضروره، كون الإنسان ممن يتقى شره، الكهانه، الكيمياء، الكيد.

(حرف اللام)

لباس الشهره و الجندى و الكفار، لبس الحرير و الذهب للرجال، لبس خواتيم الذهب، لبس المخيط للمحرم، لبس السلاح فى الإحرام، لبس ما يستر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۷

القدم فى الإحرام، لبس المرأه الحلى للزينه فى الإحرام، لبس المرأه لباس الرجل و بالعكس، لعن من لا يستحق، اللعب، اللغو، اللصوصيه، اللطم، لقطه الحرم، اللمز، اللواط، اللهو.

(حرف الميم)

مجالسه أهل البـدع، المثله، المحاربه لأولياء اللّه (قال (ره) تـذكر فی الحدود) المحاكاه، مخالطه العصاه و مجالسـتهم، المخامره، مـدح من لا يسـتحق المدح أو يسـتحق الذم، المداهنه، المراء، مراوده الأجنبيه، مس المحدث كتابه القرآن أو أسـماء اللّه تعالی، مصـاحبه الكـذاب، معونه الظـالمين، مقاربه الحائض و النفساء، المكاء، المكر، منع مساجـد اللّه أن يـذكر فيها اسـمه، المشـی فی الأرض مرحا، المجازفه، المن (قال (ره) فی الوسائل آخر الزكاه).

(حرف النون)

نبش الأموات، نتف الشعر فی المصاب، النجش، النزغ، نسخ كتب الضلال، النسی ء، النشوز، النظره بعد النظره، النظر إلی العوره، نظر المحرم فی المرآه، نفی النسب الصـحيح، نقض العهد و الوصيه، نكث العهود، نكث الصفقه، النكر، نكاح المشركات، نكاح البهـائم (قـال (ره) فی الوسائـل حـدود) النكـاح فی الإـحرام، النميمه، النوح بالباطـل، نهر اليتيم، النهب، النهی عن المعروف، نيه السوء، النيزرجيات.

(حرف الواو)

الـوأد، وطی البهـائم، وطی الزوجه بعـد موتهـا، وطی الأـموات (قـال (ره) فی حـدود الوسائـل) وطی المحـارم، وطی الحـائض و النفساء، ولايه الجائر، الوشايه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۸

(حرف الهاء)

هتك المؤمن، هتك الحرم بالصيد و نحوه، هجر كتاب اللّه، الهجر، هجاء المؤمن، الهذر، الهزء. الهمز. الهوی اتباعه.

(حرف الياء)

اليانصـيب. اليمين الغموس (قـال (ره) فی المسالك آخر كتاب الايمان عنـد قول المحقق: و تتحقق الكراهه فی الغموس). اليمين الكاذبه. يمين الصبر اليأس من روح اللّه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۴۹

القسم الثانی فی الأعيان المحرمه

اشاره

قال (ره) و هی التی تعلق التحریم بذواتها و أعیانها و ورد النهی عنها بأنفسها فی الکتاب أو فی السنه أو فی کتب فقهاء الإسلام، و الظاهر کما هو المشهور انه لا- إجمال فی التحریم المتعلق بالأعیان و ان المقصود به تحریم الفعل المقصود من تلک الأعیان کالأکل فی حرم علیکم لحم الخنزیر و نذکر أمور هذا المقصد فی فصول.

فصل فی المحرمات علی الرجل

الأخت النسبیه و الرضاعیه، الام النسبیه و الرضاعیه، أمهات نسائکم، أم المزنی بها و بنتها علی الزانی، أم المدخول بها شبهه، البنات، بنات الأخ، بنات الأخت، حلائل الأبناء، الخالات الربائب، العمات.

فصل فی المحرم من الحیوان

ابن أوی، ابن عرس، أرنب، أسد، الانقلیس و هو المارماهی، بأشق باز، ببغاء، بحیره، بنات وردان، البراغیث، البرغوث، البعوض، البق، البوم، تمساح، ثعلب، ثعبان، جرّی، جریث، جلال، جرذ، حرذون، حرباء، حشار، حیات، الحیوان الموطوء، خبائث، خفاش، خز، خنافس،

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۰

خنزیر، خلد، الدب، الدبا، الدود، ذئب، ذباب، ذبیحه أهل الکتاب، الربیثا، الرخمه، الرفش، الرق، الزنابیر، الزمیر، الزرافه، الزاغ، الزهر، سام أبرص، السائبه، السباع، السرطان، السلحفاه، السلابیح، السمندل، السمور، السنجاب، السنونو، الشاهین، الصقر، الصراصر، الصلور (الجری)، ضبع، ضفدع، ضب، طاوس، الطافی، الظلیم، العقرب، العظایه، العقاب، العقعق، العلجوم، العنکبوت، العلق، الغراب، الفار، الفقمه، فرس المائه، الفیل، الفهد، القرد القراد، القط، القمل، القنفذ، کرکدن، کلب البحر، کل حیوان لا فلس له، الکنفر، الکوسج، اللبوه لبن الحیوان المحرم، اللقلق، اللحکه، المارماهی، ما أکل السبع، ما ذبح علی النصب، ما أهل به لغیر اللّه، المتردیه، المسوخ، الموقوذه، المنخنقه، المیته، ما لا قشر له من حیوان الماء، ما کان ذا مخلاب من الطیر، ما کان صفیفه أکثر من دفیفه، ما لیس له قانصه و لا حوصله، المجثمه (خزانه الأدب ج ۱ ص ۶۱)، المصبوره، النحل، النسر، النسناس، النطیحه، النمل، النمر، النعامه، النیص، الدلدل، الوزغ، الورل، الوطواط، الوصیله، الوبر، الهدهد، الهره، الیربوع، الیعسوب.

فصل فی المحرمات من الذبیحه

الأنثیان و هما البیضتان، الحدق، خرزه الدماغ، الدم، ذات الأشاجع الطحال، العلباء، الغدد، الفرث و هو الروث، الفرج، القضیب و هو الذکر، المثانه، المراره، المشیمه، النخاع.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۱

فصل فی المحرمات من أمور شتی

الإثم (ترتب الإثم)، الأعیان النجسه، الأفیون، البتع، التریاق أو الدریاق، جوائز الظلمه (مکاسب)، الخمر، السقمونیا (شرائع) شحم الحنظل (شرائع)، الشوکران، الطعام النجس، الطین الا قدر الحمصه، العصیر إذا غلا، العنبر، عسیب الفحل، الفقاع، الفضیخ، کل مسکر، الکحول، لحم الخنزیر النبیذ.

إحصاء الواجبات الشرعیه [و قاموس الواجبات]

اشاره

و لما کان الکلام یجر الکلام ننقل هنا أیضا ما کتبه قدس سره فی هذا المقام من تعدد الواجبات الإلهیه و إحصاء المطلوبات الحتمیه الشرعیه مع ما فی ذلک من إتمام المقصود و بیان لقسم آخر من الموضوع لان ترک الواجبات من المحرمات بالمعنی الأعم و من الذنوب و الآثام بالمعنی الأخص قال نور اللّه مضجعه بعد ان عنون کلامه بقاموس الواجبات.

(حرف الهمزه)

الایمان باللّه، و الأمر بالمعروف، اطاعه اللّه و رسوله و اولی الأمر، الإنفاق علی الإنسان و الحیوان، إقامه الصلاه، إیتاء الزکاه، الإحرام للحج و العمره، اجتناب الکبائر، الإمساک للزوجه بمعروف، إزاله النجاسه عن المحرمات، استقبال القبله فی بعض الأحوال، إزاله النجاسه عن مسجد الجبهه، اعتداد المراءه، استبراء الأمه، الإخفات فی القراءه، الإدغام فی القراءه، إنقاذ الغریق إطفاء الحریق، الإطعام فی الکفاره، إتمام الصیام إلی اللیل، الإفطار فی السفر

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۲

و المرض، إتمام العباده بعد الشروع فیها، أداء ما أخذته الید، إحراق البهیمه الموطوئه، أداء الشهاده، إظهار العالم علمه، اجتناب الکبائر، الإمساک عن المفطرات، إعلام المشتری بنجاسه الدهن، اطاعه الوالدین، الإرشاد.

(حرف الباء)

البر بالوالدین، بیع البهیمه الموطوئه، البیع بأسباب، البعد بین البئر و البالوعه.

(حرف التاء)

التعليم، التعلم، تطهير البدن للصلاه، التأديب، التربيه، التوجه إلى القبله توجيه الشخص إلى القبله فى حاله الاحتضار و غيره، تغسيل الميت، تكفين الميت، التفقه، التشهد، تعظيم شعائر اللّه، التولى، التبرى، التوبه، تحمل الشهاده، التقصير فى الحج، التجاره التيمم.

(حرف الثاء)

الثناء على اللّه.

(حرف الجيم)

الجهاد، الجهر فى القراءه.

(حرف الحاء)

الحج، حسن الظن باللّه، الحكم بما انزل اللّه، الحجاب، حفظ الفروج الحداد، الحضانه، الحلق.

(حرف الخاء)

الختان، الخوف من اللّه، الخمار.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۳

(حرف الدال)

الدفاع، الدفن.

(حرف الذال)

الذب عن بيضه الإسلام، الذكر فى الصلاه، ذبح الهدى، ذبح البهيمه الموطوئه، ذكر اللّه عند الغضب.

(حرف الراء)

الركوع، رمى الجمار، ردّ السلام، رد الامانه، رد المظالم، رد جواب الكتاب

(حرف الزاء)

الزكاه.

(حرف السين)

السعى فى الحج، ستر العوره، السجود.

(حرف الشين)

شكر المنعم، الشهاده على الحق.

(حرف الصاد)

الصلاه، الصوم، الصدقه، الصبر، الصناعات.

(حرف الضاد)

ضرب الصعيد للتيمم، الضمان.

(حرف الطاء)

الطهاره، الطواف.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۴

(حرف الظاء)

الظهر.

(حرف العين)

العمره، العده، العتق فی الکفاره.

(حرف الغین)

غض البصر، غسل الوجه و الیدین للوضوء، الغسل.

(حرف الفاء)

فک الرقبه.

(حرف القاف)

قصر الصلاه فی السفر، القیام للصلاه، القراءه، القسم بین النساء.

(حرف الکاف)

الکفاره، الکسب، الکسوه.

(حرف اللام)

لبث المعتکف فی الیوم الثالث، لبس ثوبی الإحرام.

(حرف المیم)

المعرفه، مسح الرأس و الرجلین، المضاجعه، متابعه الإمام فی الجماعه، مقدمه الواجب، الموالاه فی أفعال الوضوء.

(حرف النون)

النظر الى الهلال ليله الصيام و الفطر، النظره إلى ميسره، النيه فى العبادات

نصره المظلوم مع القدره، النكاح لمن تتوق نفسه، الندم على الذنوب، النهى عن المنكر.

(حرف الواو)

الوفاء بالعقود و النذور، الوقوف بعرفه، الوقوف بالمشعر، الوصيه للوالدين، وطى الزوجه فى كل أربعه أشهر، الوضوء، الوعظ.

(حرف الهاء)

الهوى إلى الركوع، هدم بعض الركعات عند الشك، الهدى.

(حرف الياء)

اليقين باللّه. انتهى ما أردنا نقله عنه قدس سره.

عدم اعتبار اجتناب الصغائر فى العداله

(خامسها) فى أن العداله تدور مدار اجتناب الكبائر بخصوصها

كما هو ظاهر الأصحاب أو مدار اجتناب مطلق المعاصى بحيث يقدح فى العداله فعل الصغيره و لو نادرا كما هو المحكى عن المفيد و الحلبى و الحلى و الأول هو الحق لأنه لو كان فعل الصغيره قادحا فى العداله لزم الضيق و العسر و الحرج المنفيان عقلا و نقلا لتعذر الانفكاك عنها إلا فى المعصومين أو من يقرب منهم كسلمان و أبى ذر. و للأخبار المذكوره فى القول الأول فى العداله لا سيما روايه علقمه فإنها مقتضى الجمع بينها و بين غيرها هو عدم منافاه فعل الصغيره. و هكذا أخبار القول الثالث فان حسن الظاهر و ظهور الصلاح لا ينافى فعل الصغيره لا سيما

صحيحه ابن أبى يعفور حيث عرّف فيها العداله باجتناب الكبائر و لو كان اجتناب الصغائر معتبرا فيها لما صح التقييد بالكبائر فيها، و يؤيد ذلك ما دل على تكفير الصغائر باجتناب الكبائر فإنه يفهم منه ان الصغيره تكون فى حكم العدل و تسقط عن كونها معصيه فلا يضر وجودها فى العداله. نعم يمكن أن يقال ان خروجها عن المعصيه لا ينافى اضرارها بالعداله فان منافيات المروه ليست بمعاصى و مع هذا تنافى العداله.

(ان قلت) ان صدر صحيحه ابن أبى يعفور يدل على أن العداله تعرف بالستر و العفاف و المرتكب للصغيره ليس كذلك (قلنا) ان الستر و العفاف إنما جعل اماره عليها لا انه نفسها و الاماره قد يعتبر فيها مالا يعتبر فى مؤداها.

(ان قلت) ان ذيلها يدل على أن العداله تعرف بستر العيوب أجمع و بفعل الصغيره لم

يستر عيوبه أجمع (قلنا) هذا دليل على العداله و الدليل قد يعتبر فيه ما لا يعتبر فى المدلول.

(ان قلت) ان الآيه إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ تدل على اعتبار اجتناب الصغيره فى العداله. (قلنا) لا نسلم صدق الفاسق بمجرد ارتكاب الصغيره بل الفاسق هو ما ليس بعادل فمفهومه تابع لمفهوم العداله ان لم يكن واسطه بينهما و الا فالأمر واضح (ان قلت) ان ما تقدم من روايه ابن ابى يعفور فى شهاده النساء «ص ۲۲۲» قد جعل فيها الامام (ع) ترك التبرج دليلا على العداله مع انه ليس معدودا من الكبائر فهذه الروايه تدل على اعتبار ترك الصغيره فى العداله. (قلنا) الذى ينظر للروايه و يتأمل فى أطرافها يجدها خاليه من الدلاله على ذلك لأنه (ع) جعل الدليل على العداله فيها أمور بعضها ليست بمتعلق للتكليف ككونها من ذوى البيوتات، فالإمام (ع) بصدد جعل اماره على العداله فمجموع تلك الأمور المذكوره التى ترجع الى حسن الظاهر تكون دليلا عليها لأنها تلازم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۷

الملكه بحسب الغالب. و قد عرفت ان ما يعتبر فى الدليل لا يلزم أن يكون معتبرا فى المدلول و مضافا الى أن اجتناب الصغائر يلازم اجتناب الكبائر عاده فيمكن أن يكون ترك الصغائر دليلا على العداله. و بهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بروايه الخصال ص ۲۲۴ حيث جعل فيها الامام (ع) عدم خلف الوعد من أدله العداله و وجه ظهور الجواب هو ان مجموع تلك الأمور تقتضى بحسب العاده وجود العداله مضافا الى أن المذكور فيها كمال المروه و وجوب الاخوه مع العداله فلعل عدم خلف الوعد له دخل فى وجوب الاخوه و كمال المروه.

(ان قلت) ان فعل

الصغیره تعدی عما حدده اللّه و المتعدی ظالم لقوله تعالی وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ و الظالم لا تقبل شهادته لقوله تعالی وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فان الرکون مطلق الاعتماد. (قلت) نمنع کون کل تعدی ظلما، و الآیه إنما تدل علی صدق الظالم بالتعدی علی جمیع حدود اللّه تعالی. مضافا الی منع صدق الرکون علی مجرد قبول الشهاده.

الإصرار علی الصغائر کبیره

(سادسها) بعد ما عرفت ان المعتبر فی العداله هو اجتناب الکبائر

اشاره

فهل الإصرار علی الصغائر من الکبائر أم لا؟ و هل یضر بالعداله علی التقدیر الثانی أم لا؟

ظاهر الأکثر ان الإصرار لیس من الکبائر حیث یعطفون (الإصرار علی الصغائر) علی الکبائر فی تعریف العداله فیقولون (اجتناب الکبائر و الإصرار علی الصغائر) و العطف یقتضی المغایره و یظهر من بعض الأصحاب انه من الکبائر بل قال الأردبیلی (ره) انه لا خلاف فی ذلک و استدل علی ذلک بما رواه الصدوق (ره) فی کتاب العیون فی الصحیح عن الفضل بن شاذان عن

الرضا (ع) فیما کتبه للمأمون حیث عد فیه (ع) الإصرار علی الذنوب من الکبائر. (و دعوی) انها غیر مذکور فیها الصغائر بل مطلق الذنوب مدفوعه (أولا) ان الشیخ الأنصاری (ره) قد ذکر فیها لفظ صغائر الذنوب. و لعله ظفر بذلک عند کتابته لهذه الروایه فی رساله العداله و فی مشارق الاحکام للنراقی ان ذلک فی بعض النسخ و (ثانیا) ان الذنوب فیها عامه لأنه جمع محلی باللازم فتعم الصغائر و (ثالثا) انه لا بد أن یراد منها الصغائر لأنه لا وجه لعد الإصرار علی الکبائر من الکبائر فإن فعل الکبیره من الکبائر فبالأولی الإصرار علیها اللهم إلا أن یقال انه لا منافاه

بين أن تكون المعصيه كبيره و الإصرار عليها كبيره أخرى بواسطه انطباق عنوان آخر عليه كالأمن من مكر اللّه. و استدل بما روى عنهم (ع) من أنه لا صغيره مع الإصرار و لا كبيره مع الاستغفار بدعوى ظهور كلمه (لا) فى نفى الجنس و بما روى عنهم (ع) «الإصرار على الذنب أمن من مكر اللّه» بضميمه ما روى من أن الأمن من مكر اللّه من الكبائر. و بما فى قوله (ع) فى معتبره أبى بصير لا و اللّه لا يقبل شيئا من طاعته على الإصرار على شى ء من معاصيه (و يمكن أن يقال) انه ليس من الكبائر و ذلك لعدم وجود ملاك الكبيره فيه و هو وعد اللّه عليه بالعقاب فى كتابه المجيد فلا بد من تأويل ما ذكر بالحمل على أن حكمها حكم الكبيره فى الآثار كاخلالها بالعداله و عظمه العقاب و نحو ذلك إلا إذا قام الدليل على استثناء بعض الآثار. و أيضا يمكن أن يستدل على انه ليس من الكبائر بما يدل على أن الإصرار على الصغائر يكفر باجتناب الكبائر كظاهر قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ.

و كقوله (ص): من اجتنب الكبائر غفر اللّه جميع ذنوبه حيث دلّا على أن اجتناب الكبائر يوجب تكفير السيئات و غفران الذنوب و ان بلغت حد الإصرار فيفهم أن الإصرار ليس من الكبائر التى نهينا عنها. و بروايه الأعمش

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۵۹

عن الصادق (ع) فإنها فيها «الكبائر محرمه و هى الشرك باللّه و قتل النفس» و فى آخرها «و الملاهى التى تصد عن ذكر اللّه مكروهه كالغناء و ضرب الأوتار و الإصرار على صغائر الذنوب»

فإنه (ع) لم يعده من الكبائر (و كيف كان) فالإصرار على الصغائر مضر بالعداله لأنه اما أن يكون من الكبائر حقيقه أو من الصغائر التى فى حكم الكبائر و يرتب عليها آثار الكبائر (ثمَّ لا يخفى) ان المشهور فيما بين القائلين بأن الإصرار على الصغائر كبيره أن الكبيره هو نفس الإصرار لا ان الصغيره تصير كبيره بالإصرار فالعقاب يترتب على نفس الإصرار.

معنى الإصرار على الصغائر

(بقى شىء) و هو انه وقع الخلاف فى معنى الإصرار على الصغائر فى انه هو الإكثار من فعل الصغيره كحلق اللحيه على القول بحرمته أو فعلها مع العزم على المعاوده عليها و ان لم يداوم عليها أو فعلها مع عدم التوبه منها و إن لم يعزم على المعاوده عليها، ثمَّ على القول بأنه الإكثار من فعل الصغيره فهل هو الإكثار من نوع واحد منها أو الإكثار و لو من أنواع متعدده منها كأن يحلق لحيته و ينظر للأجنبيه و يخلو بها و يمسها (التحقيق) ان معناه هو فعل الشى ء مع العزم على فعله مره أخرى. و تكرر الفعل منه إنما يسمى إصرارا بهذا الاعتبار لوجود العزم منه على الفعل بعد وقوعه منه. و الدليل على ذلك هو ان المتبادر من الإصرار هو هذا المعنى لغه و عرفا فتحمل الأخبار الوارده فى الإصرار على الصغائر على هذا المعنى مضافا إلى نقل بعضهم إجماع الإماميه على ان المراد بالإصرار هو ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۰

(ان قلت) انه قد روى عن جابر عن الباقر (ع) فى تفسير قوله تعالى:

وَ لَمْ يُصِرُّوا من أن الإصرار هو أن يذنب و لا يستغفر و هى حجه فى هذا الباب. (قلنا) الروايه ضعيفه لا جابر لها

مضافا الى أنه من المحتمل كون ذلك كنايه على العزم على العمل مضافا الى أنه من المحتمل انها تفسير للإصرار فى هذا المورد الخاص و لا يلزم من ذلك كون معنى الإصرار مطلقا هو ذلك نظير ذلك ما روى عنهم (ع) فى قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ من أن الباء فيه للتبعيض فإنه لا يقتضى كون الباء مطلقا ظاهره فى التبعيض و لو سلمنا بأن الأخبار تدل على (ان من أذنب ذنبا و لم يندم عليه كان مصرا) و لم نجعل عدم الندم كنايه عن العزم. فهى انما تقتضى ثبوت حكم الإصرار فى هذه الصوره بمعنى تنزيل عدم الندم منزله الإصرار لما عرفت من ان معنى الإصرار لغه و عرفا هو فعل الشىء مع العزم على إتيانه لا فعله مع عدم التوبه و عدم الندم فهذا نظير ان يقال الزبيب تمر و الإكثار من المدح ذم و نحو ذلك فى كل مورد ألحق بطبيعه اخرى تنزيلا. هذا و قد حكى عن التحرير للعلامه (ره) الإجماع على ان الإكثار من أنواع الذنوب المختلفه و لو مع عدم المداومه على نوع منها من غير توبه قادح فى العداله و على هذا فلا ثمره فى تحقيق كونه داخلا فى الإصرار أم لا

المعاصى المعتبر الاجتناب عنها ما كان معصيه عنده

(سابعها) هل المعاصى التى يعتبر الاجتناب عنها فى العداله ما كان معصيه بحسب ضروره الدين

أو ما كان معصيه عند المرتكب أو ما كان فى نفسه معصيه و تظهر الثمره فيما لو كانت عند المرتكب ليست بمعصيه و عند الغير معصيه فهل يحكم الغير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۱

بفسقه أم لا. الظاهر انه ما كان يستحق العقاب عليه من المعاصى فى نظر المرتكب فلو كان مجتهده ادعى نظره الى

جواز استعمال بعض الأشياء و قد ارتكبها لا يجوز تفسيقه كما انه يفسق لو ارتكب ما هو كبيره يستحق عليها العقاب فى نظره و ذلك لان الظاهر من الأدله المتقدمه فى العداله هو توجه النهى الفعلى اليه، و الذى لم تقم الحجه عنده على ان هذا العمل معصيه لم يتوجه النهى الفعلى اليه.

(ان قلت) على هذا يكون غير الإمامى إذا عمل بمذهبه عادلا (قلنا) حيث انه قد قصر فى معرفه الحق فالنهى الفعلى متوجه اليه و لذا يستحق العقاب.

(و الحاصل) ان الميزان هو ما استحق العقاب عليه من المعاصى و ان لم يكن معصيه عنده كما لو كان جاهلا مقصرا أو ما كان معصيه عنده و ان لم تكن معصيه فى الواقع لمنافاته للملكه.

(ان قلت) على هذا يكون المرتكب لما يعتقد أنه كبيره مع انها ليس بكبيره فى الواقع فاسقا و غير عادل مع انه مجتنب للكبائر فى الواقع و المجتنب للكبائر بمقتضى صحيحه ابن أبى يعفور عادل ليس بفاسق.

(قلنا) انه فاسق و ليس بعادل لأن ذلك هو مقتضى الروايات الناطقه بكونه من أهل الصلاح و كون ظاهره ظاهرا مأمونا و كونه معروفا بالستر و العفاف و كونه صائنا لنفسه و كونه صالحا و كونه خيرا فان هذه العناوين لا تصدق على شخص يقدم على العمل الذى هو كبيره عنده. و أما صحيحه ابن أبى يعفور فهى غير داله على ذلك فان مقتضى جعل اجتناب الكبائر معرّفا للعداله الباطنيه هو أن تكون الكبائر التى فى نظره أنها كبائر قد وعد اللّه تعالى عليها بالنار فان اجتناب ذلك هو الكاشف عن العداله و الملكه المذكوره و المعرّف لها لا اجتناب الكبائر مع عدم علمه بأنها كبيره.

النور

اعتبار المروه فی العداله

(ثامنها) ذهب جمله من المتأخرین إلی اعتبار المروه فی العداله

اشاره

کما هو المحکی عن المحقق البهبهانی فی شرحه للمفاتیح. و عن الشیخ فی المبسوط و الحلی و الفاضل فی کتبه فی الفروع و الأصول و الشهید الأول و المحقق الثانی و صاحب المعالم و عن البحار و الریاض انه المشهور و عن الذخیره و المدارک نسبته إلی المتأخرین و حکی إنکاره عن آخرین کالشیخ المفید (ره) و الشیخ فی العده و صاحب الریاض و الفاضل الأردبیلی (ره) و السید فی المدارک و الیه ذهب المرحوم الشیخ محمد حسین الأصفهانی و حکی عن المحقق فی الشرائع و العلامه فی الإرشاد انهما لم یذکرا اعتبار المروه فی العداله و انه لم یجد اعتبارها فی کلام من تقدم علی العلامه و إنما هو مذکور فی کتب العامه و تبعهم العلامه (ره) علی ذلک و تبعه جماعه ممن تأخر عنه و بعضهم فصل بین الشهادات و بین غیرها فاعتبرها فی الشهادات دون غیرها.

(و مرادهم بالمروه)

التی هی محل البحث کما فسرها جلهم به هو اتباع محاسن العادات و اجتناب ما ینفر عنه من المباحات و یؤذن بخسه النفس (و بعباره أخری) ان المراد بالمروه هو تخلق الشخص بخلق الأمثال و الأقران بمقتضی العباده فمن خلاف المروه لبس الفقیه لبس الجندی و البول فی الشوارع أمام الناس و نحو ذلک مما یکشف عن دناءه الطبع و عدم المبالاه و یختلف ذلک باختلاف الأمکنه و الأزمنه و الحالات فهی عباره عن الاستقامه بحسب الموازین العرفیه و لا ینافی ذلک ما روی عن أمیر المؤمنین (ع) من أن المروه إصلاح المعیشه و فی الخبر عنهم (ع) انها استثمار المال و فی آخر أن یضع الرجل خوانه فی داره

و غير ذلك من الاخبار فإنها غير مقصوده للفقهاء من لفظ المروه الـذى أخذوه فى تعريف العداله لتصـريحهم بذلك مضافا الى أن تلك الأخبار لا بد من حملها على التنزيل أو بيان مصاديق المروه الخفيه لكون المروه معناها و حقيقتها هو الاسـتقامه بحسـب الموازين العرفيه كما هو الواضح. و قد عرفت ان الاستقامه معتبره فى العداله ص ۲۱۶ عرفا و شرعا فتكون المروه معتبره فيها.

(و كيف كان) فقد استدل على اعتبار المروه فى العداله بوجوه أخرى:

(أحـدها) ان المعظم قـد ذهب الى اعتبارها فيها و هو يفيـد الظن و الظن حجه فى تشـخيص معانى الألفاظ و لـذا قيل بحجيه قول اللغوى (و جوابه) انه معارض بـذهاب آخرين الى عدم الاعتبار، مضافا الى عدم حجيه الظن المذكور و لذا يرجعون الى علامات الحقيقه لا الى قولهم. و لو قلنا بحجيه قول اللغوى فالمذكورون ليس من علماء اللغه و لعلهم اعتبروها فى العداله لوجوه فاسده.

(ثانيهـا) ان من لاـ مروه له لاـ ثقه به فلاـ يجوز الاسـتفتاء منه (و جوابه) انه يحصـل الوثوق به ممـا عنـده من ملكه اجتناب الكبائر الموجبه لاجتنابه الفتوى بدون اجتهاد أو الفتوى بخلاف ما أدى اليه رأيه لأن ذلك من أعظم الكبائر (ثالثها) بما فى صحيحه ابن أبى يعفور المتقـدمه ص ۲۲۲ من قوله (ع) أن يعرفوه بـالستر و العفـاف و كف البطن و الفرج و اليـد و اللسـان حيث تـدل هـذه الفقره على وجود حاله عفه فى النفس بها يقدر الشـخص على التحفظ عن القبائح مطلقا الشرعيه أو العرفيه دون خصوص القبائح الشـرعيه لوجود الإطلاق. بل لعل من عطف اجتناب الكبائر يستفاد ان المراد منها هو الستر و العفاف عن القبائح العرفيه الذى هو عباره عن المروه، مضافا إلى ان ارتكاب

خلاف المروه عیب لم یستر و کل عیب لم یستر فهو مضر بالعداله. أما الصغری فبالعرف.

و اما الکبری فلقوله (ع): «و الدلیل علی ذلک کله أن یکون ساترا لعیوبه»

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۴

الشامل للعیوب الشرعیه و العرفیه لکونه جمعا محلی باللام و هکذا قوله (ع) السابق «أن یعرفوه بالستر» (سلمنا) انه لیس بعیب إلا أنه کاشف عن عدم کونه ساترا لعیوبه و قد دلت الروایه علی اشتراط ستر العیوب (و جوابه) ان المذکور فی الروایه کاشف عن العداله فهو لا یدل علی اعتبار ذلک فی العداله إذ المکشوف قد یوجد بدون الکاشف. و لم یکن الظاهر من سؤال السائل و لا من جواب الامام (ع) حصر الکواشف عن العداله.

(إن قلت) لو لم یکن ترک منافیات المروه داخل فی العداله لاقتصر الامام (ع) علی جعل الکاشف اجتناب الکبائر فإنه طریق أسهل (قلنا) لا نسلم أسهلیه ذلک فان اجتناب الکبائر لیس بالسهل الاطلاع علیه بخلاف ترک منافیات المروه فإنه من السهل الاطلاع علیها لابسط الناس.

(رابعها) ما روی عن الکاظم (ع) فی حدیث هشام من أن من لا مروه له لا دین له و من لا عقل له لا مروه له، فإنه لا ریب ان من لا مروه له لیس بخارج عن الدین، فلا بد من حمل الروایه علی نفی الکمال الحاصل بالعداله لأنه أقرب المجازات الممکنه. (و جوابه) مضافا الی ضعف الروایه انا لا نسلم ذلک فان المراد منها الحض و الحث علی المروه.

(خامسها) ما روی عنهم (ع) من أن من ألقی جلباب الحیاء فلا غیبه له و عن أبی عبد اللّه (ع): لا ایمان لمن لا حیاء له. و روی عن

الصادق (ع) من لم يبالى ما قال و ما قيل فيه فهو شرك الشيطان. و غيرها من الأخبار الوارده فى هذا المضمون فان عدم المبالاه و عدم الحياء عباره عن عدم المروه أو ملازم له فاذا كان يجوز الغيبه معه فالمروه معتبر فى العداله لأن العادل لا تجوز غيبته (و جوابه) ان العادل إذا تجاهر بشى ء جازت غيبته فيجوز أن يكون عادلا و لكنه لما ارتكب خلاف المروه بفعل شى ء غير مستحى من الناس جاز غيبته فى ذلك الشى ء لتجاهره به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۵

و اما روايه «لا ايمان لمن لا حياء له» و ما بعدها فهى نظير «لا دين لمن لا مروه له».

و استدل النافون لاعتبار المروه فى العداله بوجوه:

(أحدها) عدم ورود نص صريح أو مؤذن باعتبار المروه فى العداله فعدم الدليل دليل العدم. (و جوابه) انک قد عرفت ان المروه معتبره فى حقيقه العداله ص ۲۱۶.

(ثانيها) انه قد نقل ان النبى (ص) كان يركب الحمار عاريا و يأكل الطعام ماشيا. (و دعوى) عدم كون شى ء منها منافيا للمروه (مدفوعه) بقوله تعالى حكايه عنهم مٰا لِهٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعٰامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْوٰاقِ (و جوابه) انا لا نسلم صدور ذلک منه بنحو ينافى المروه و حاشاه صلوات اللّه عليه أن يرتكب ذلک، و قولهم ذلک لتخيلهم ان الرسول يجب أن يكون حكمه حكم الملائكه فى عدم اتصافه بصفات الإنسانيه.

(ثالثها) ان ارتكاب الصغيره مع كونها من المعاصى غير مناف للعداله إلا مع الإصرار عليه فارتكاب خلاف المروه أيضا كذلک بالأولويه (و جوابه) ان الأولويه لا تتم عند من يقول بأن خلاف المروه من المعاصى و عند غيره لا اعتبار لهذه الأولويه لقيام الدليل عنده على أخذ

المروه فی العداله کما عرفت.

(رابعها) ان مرتکب خلاف المروه إذا لم یکن عادلا فیقتضی أن یکون فاسقا مع انه لا یسمی فاسقا بمجرد ذلک. (و جوابه) ان الفاسق ان کان غیر العادل فلا نعبأ عن تسمیته بالفاسق. و ان کان معناه مرتکب الذنب فلا نسمیه بالفاسق و نلتزم بالواسطه بین العداله و الفسق.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۶

ترک المندوبات لا یقدح بالعداله

(تاسعها) حکی عن جماعه من الأصحاب بأن ترک المندوبات أو فعل المکروهات لا یقدح بالعداله

إلا إذا بلغ حدا یؤذن بالتهاون بالدین و قله المبالات بکمالات شریعه سید المرسلین فیقدح بالعداله کما عن صریح الشرائع و الدروس و الروضه و مثل له بعضهم بما إذا التزم بترک المندوبات بأجمعها أو فعل المکروهات بأجمعها. و یحکی عن الشهید الثانی (ره) انه قال لو ترک صنفا منها کالجماعه و النافله و نحو ذلک فهو نظیر ترک الجمیع للاشتراک فی العله المقتضیه لذلک و لو ترکها أحیانا لم یضر و قد استدل علی ذلک بعض المتأخرین بأن ترک المستحبات و فعل المکروهات مخالفه للمروه عند من اعتبرها لما فی ذلک من الخروج عن العادات المستحسنه شرعا و عرفا (و لا یخفی ما فیه) فان الکلام فی اعتبار ذلک من حیث هو لا باعتبار انطباق عنوان آخر علیه و إلا فالمتبع هو ذلک العنوان. و یمکن أن یستدل له بجمله من الاخبار:

(منها) ما رواه الشیخان فی الکافی و التهذیب عن حنان فی الموثق حیث فیه: ان اللّه یعذب علی ترک السنه و هو ظاهر فی حرمه ترک المسنونات.

(و منها) ما فی التهذیب فی الصحیح عن أبی جعفر (ع): ان تارک الفریضه کافر و ان تارک النوافل لیس بکافر و لکنها معصیه.

(و منها) ما رواه المشایخ الثلاثه بأسانید فیها الصحیح

فی ترک صلاه اللیل لشغله بالدنیا، ان علیه القضاء و إلا لقی اللّه مستخفا متهاونا مضیعا لسنه رسوله.

(و منها) ما دل علی أن ترک صلاه الجماعه مضر بالعداله کما دلت علیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۷

صحیحه ابن أبی یعفور.

(و منها) ما دل علی أن ترک الصلاه فی المسجد حرام (و الجواب) عن ذلک انها معارضه بما یدل علی عدم الوجوب من الاخبار المرجحه علیها بأقوائیه الدلاله و الإجماع فتحمل تلک علی المبالغه و شده التأکد. و یمکن أن یستدل علی عدم قدح ذلک فی العداله أیضا:

(أولا) بأن الحکم بمنافاه ذلک للعداله ان کان من جهه کونه معصیه کبیره فهو فاسد لأن مقتضی کونها مستحبه هو جواز ترکها و مقتضی کونها مکروهه جواز فعلها و ان کان من جهه کونه فی نفسه منافیا للعداله کمنافاه خلاف المروه للعداله فهو لا دلیل علیه.

و (ثانیا) ان جمله من الروایات قد دلت علی ان العباد إذا أتوا بما افترض علیهم لا یسئلون عما سوی ذلک.

(منها) ما رواه فی الکافی عن عابد فی الصحیح قال دخلت علی أبی عبد اللّه و أنا أرید أن أسأله عن صلاه اللیل، الی أن قال: فقال من غیر أن أسأله:

إذا لقیت اللّه بالصلوات الخمس المفروضات لم یسألک عما سوی ذلک. و روی الشیخ بإسناده عن الصادق (ع) فی حدیث قال فیه: من أتی اللّه بما افترض علیه لم یسأله عما سوی ذلک. و روی الصدوق فی العلل عن ذریح عن الصادق (ع) قال: قال رجل: یا رسول اللّه یسأل اللّه عما سوی الفریضه؟ قال: لا. الی غیر ذلک من الاخبار التی یستفاد منها جواز ترک السنه. و هذه الاخبار أقوی

دلاله من التی دلت علی أن ترک السنه معصیه و أرجح منها بموافقتها للإجماع.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۸

عدم قدح الصنائع المکروهه و الدنیه فی العداله

(عاشرها) حکی عن جماعه من العامه بأن العداله یقدح فیها الصنائع المکروهه

کالحجامه و الحیاکه و الحرف الدنیه ککنس الشوارع و نزح القاذورات. و ذهب جماعه من الأصحاب الی عدم قدحها لأنها أمور مباحه و الناس فی حاجه إلیها و لو ردت شهادتهم لم یؤمن ترکها لهم فیعم الضرر کیف و هی واجبه کفایه لتوقف النظام علیها و لم یدل دلیل علی قدح ذلک فی العداله (و دعوی) ان ذلک یؤذن بخسه النفس و قله المروه (فاسده) فإنها غیر مسلمه و لو سلمت فی بعضها فیکون ذلک من باب اعتبار المروه فی العداله لا من جهه خصوصیتها.

توقف العداله علی الإسلام و الایمان

(الحادی عشر) یعتبر فی العداله الإسلام و الایمان

کما هو المحکی عن العلامه و صاحب المعالم فی المنتقی لأن الکفر و عدم الایمان من الکبائر للتواتر من الکتاب و السنه فی خلود المتصف بهما فی النار. مضافا لما هو المحکی عن روایتی أبی الصامت فی التهذیب و عبد الرحمن بن کثیر فی الفقیه من عد إنکار حقوقهم (ع) من الکبائر السبع.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۶۹

عود العداله بالتوبه

(الثانی عشر) قد عرفت ان العداله تزول بارتکاب الکبیره

اشاره

کما فی ص ۲۲۵ أو الإصرار علی الصغیره کما فی ص ۲۵۷ أو فعل ما ینافی المروه کما فی ص ۲۶۲ فلا وجه لمناقشه المرحوم الأصفهانی فی ذلک و الظاهر انه لا خلاف بینهم فی أنه بالتوبه یزول الفسق للأخبار الکثیره کقوله (ع): التائب من الذنب کمن لا ذنب له. و لکن وقع الخلاف فی عود العداله بالتوبه و تحقیق الحال یقتضی أن یتکلم فی مقامین:

(أحدهما) فی ثبوت التوبه و انه هل یکفی فی ثبوتها مجرد إظهار التوبه

بقوله: تبت، أو: أستغفر اللّه و أتوب اليه. أو لا بد فى ثبوتها من العلم بتحقق شرائطها القلبيه من الندامه على المعصيه و العزم على عدم الإتيان بها فى القابل بظهور آثارها فى الخارج. (و بعباره أخرى) انه لا بد فى ثبوتها من انكشاف صدق التائب و ان توبته واقعيه، ظاهر الشيخ فى المبسوط على ما حكى عنه الاكتفاء بمجرد إظهار التوبه حيث اكتفى فى قبول الشهاده بإظهار التوبه عقيب قول الحاكم له: تب أقبل شهادتك. و قد يتمسك له بما تقدم من قوله (ع): التائب عن الذنب كمن لا ذنب له. و فيه انا لا نسلم ان هذا الشخص بمجرد قوله تبت أنه تائب عن الذنب. و قد يتمسك بما روى عن على (ع) انه أقام الحد على قاذف و بعد اقامه الحد عليه أتاه لأداء الشهاده فقال (ع) تب حتى أقبل شهادتك فتاب و قبل. و فيه مضافا لضعف الروايه انها قضيه فى واقعه، و قد برهن فى مقامه ان قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال لبست ثوب الاجمال. و قد يتمسك بقاعده الصحه و هى حمل فعل المسلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۰

على الصحه. و أجيب عن ذلك بأنه لا يكتفى به

فی مثل المقام إذ هی من باب بناء العقلاء و العقلاء لم یبنوا علی ذلک و إلا لا کتفی فی الشاهد بقوله: أنا عادل و لم نجد من صرح بذلک. و ذهب الی الثانی جمله من المتأخرین کصاحب مشارق الاحکام و الضوابط و یمکن أن یستدل لهم بأن التوبه متقومه بالندامه و العزم القلبیین و هما من الموضوعات الخارجیه فلا یثبتان إلا بالعلم أو بالطریق الذی اعتبره الشارع و اعتراف المذنب لا دلیل علی حجیته فی ذلک.

(المقام الثانی) فی أنه بعد ثبوت التوبه و تحققها و کون الشخص نقطع بتحقق التوبه منه فهل تعود له العداله

و یکون عادلاـ بمجرد ذلک أو لاـ بد له من الاستمرار و المواظبه مده من الزمن علی ترک المحرمات و فعل الواجبات ذهب جماعه إلی الأول. و ادعی غیر واحد من أنه لا خلاف فی عود العداله بالتوبه إذا کانت العداله قد زالت بفعل الکبیره أو الإصرار علی الصغیره أو ما ینافی المروه بل عن مجمع الفائده انه لا یبعد أن یکون إجماعیا و یدل علیه المعتبره المستفیضه المصرحه بقبول شهاده القاذف و السارق و المحدود بعد التوبه و روایه السکونی عن الصادق (ع) ان أمیر المؤمنین شهد عنده رجل و قد قطعت یده و رجله بشهاده فأجاز شهادته و قد کان تاب و عرفت توبته و یتم المطلوب بعدم القول بالفصل. و فی المحکی عن الأردبیلی انه یمکن التعمیم بتنقیح المناط. و ذهب الی الثانی جماعه و قال بعضهم لا بد من إصلاح العمل بعد إظهار التوبه بفعل الواجبات و ترک المحرمات و رفع الید عن الأعمال السیئه و قیل و لو بمجرد ذکر أو تسبیح لقوله تعالی وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَهً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَهً أَبَداً وَ

أُولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ إِلَّا الَّذِینَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَ أَصْلَحُوا و یشهد لذلک روایه قاسم بن سلیمان قال سألت أبا عبد اللّه عن الرجل یقذف الرجل فیجلد حدا ثمَّ

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۱

یتوب و لا یعلم منه الا خیرا أ یجوز شهادته؟ فقال: نعم، ما یقال عندکم؟ قلت یقولون توبته فیما بینه و بین اللّه لا تقبل شهادته، قال: بئسما قالوا کان أبی یقول إذا تاب و لم یعلم منه الا خیرا جازت شهادته. فهذه الآیه الشریفه مع هذه الروایه أیضا فی الشهاده فتقید تلک المستفیضه مع روایه السکونی بصوره الصلاح فی خصوص الشهاده و فیما عدا الشهاده لا بد لمن یعتبر الملکه فی العداله أن لا یکتفی فی عود العداله بالتوبه إلا مع المداومه علی الصلاح و الاختبار مده یعلم بإصلاح سریرته و عود الملکه له و هکذا من اعتبر حسن الظاهر الا أن یقال أن بالتوبه یحسن الظاهر. و کیف کان فالحق ان مقتضی الأدله ان العادل إذا صدر منه ما ینافی العداله ففی الشهاده یکفی صدور التوبه منه مع الإصلاح للأدله المتقدمه و القول بعدم الفصل غیر مسلم و التعمیم من جهه تنقیح المناط غیر تام، و اما فیما عدی ذلک من التقلید و نحوه فلا بد من إحراز تحقق العداله بأی معنی کانت.

ما کان الفسق فیه مانعا لا یشترط فیه المروه

(الثالث عشر) قد عرفت ان ما یشترط فیه العداله یشترط فیه المروه

و ترک منافیاتها اما ما کان الفسق مانعا منه أو عدمه شرط له فهل ارتکاب منافیات المروه تمنع منه أو عدمه شرط له کما لو قلنا بأن خبر الواحد یمنع من قبوله الفسق أو عدم الفسق شرط له فهل ارتکاب منافیات المروه مانع منه

أو عـدمه شـرط له، الحق عـدم ذلـك، فلاـ يشترط فيه ترك منافيات المروه و لا يكون ارتكابها مانعا لعـدم ملازمه عـدم الفسـق للمروه فيجوز تحقق عدم الفسق بدون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۲

تحقق المروه، إلاـ اللهم أن يقال ان العاده قاضـيه بملازمه ارتكاب منافيات المروه للفسق لأنها تؤذن بخسه النفس و دناءتها و قله المبالاـه و ذلـك يقتضـى بحسب العـاده عـدم التقوى و ارتكاب المعاصـى. و لكن الظاهر ان الملازمه غالبيه لا دائميه فلا يمكن الاعتماد عليها.

الذى يضر بالعداله هو الإصرار على ارتكاب منافيات المروه

(الرابع عشر) بعد ما عرفت ان فعل ما ينافى المروه مخل بالعداله فهل يخل بها فعله و لو بدون الإصرار عليه

أو المخل بها هو الإصـرار عليه اسـتظهر الثانى (عمنا الأعلى الشـيخ حسن صاحب أنوار الفقاهه) فى شـرحه لمقدمه والده كاشف الغطـاء. و الظـاهر انه لاـ وجه لما ذكره قـدس سـره الا من جهه ان المنافى للمروه انما يكون منافيا لها لو أصـر عليه الإنسان اما لو صـدر منه مره بـدون الإصـرار فلاـ ينافيهـا لأـنه لا يقتضـى ارتفاع الاسـتقامه العرفيه. و عليه لو فرض ان العمل و لو بـدون إصـرار يقتضى ارتفاع الاستقامه العرفيه و تزول به المروه فهو مضر بالعداله و لو أتى به بدون الإصرار.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۳

ترك الصلاه جماعه يقدح بالعداله

(الخامس عشر) أنه يستفاد من بعض الأخبار إن ترك الصلاه جماعه يضر بالعداله

كمـا فى خـبر عبـد اللّه ابن أبى يعفور عن الصـادق (ع) من ان رسول اللّه (ص) قـال: لاـ غيبه إلاـ لمن صـلى فى بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسلمين وجب على المسـلمين غيبته و سـقط عندهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى امام المسلمين أنذره و حذّره فان حضر جماعه المسلمين و إلا أحرق عليه بيته و من لزم جماعتهم حرمت غيبته و ثبتت عدالته. و كما فى المحكى عن البحـار عن الشـهيد الثـانى (ره) عن البـاقر (ع) قـال أمير المؤمنين (ع) من سـمع النـداء فلم يجبه من غير عله فلا صلاه له. و قال رسول اللّه (ص):

لا صـلاه لمن لا يصـلى فى المسجد مع المسلمين إلا من عله و لا غيبه إلا لمن صلى فى بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسـلمين سـقطت عـدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى امام المسـلمين أنذره و من لزم جماعه المسـلمين حرمت عليهم غيبته و ثبتت عدالته.

و يؤيد هذين الخبرين خبر إبراهيم بن زياد عن أبى عبد اللّه (ع) قال: من صـلى خمس صلوات فى اليوم و الليله فى جماعه فظنوا به خيرا و أجيزوا شـهادته. و حكى عن الكفايه للسبزوارى (ره) و مجمع الفائـده للمقدس الأردبيلى (ره) و البحار للمجلسـى (ره) العمل بالخبرين المذكورين.

و الحق عدم قدح ذلك فى العداله و ان حصل الإصـرار عليه ما لم يبلغ حد الاستهانه بالدين و الاستحقار للمسلمين و ينطبق عليه عنوان من عناوين الكبائر.

و ذلك لوجوه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۴

(أولا) الأخبار المتقـدمه المبينه للعـداله حيث انها كانت فى مقام تحديد العداله فتدل بمفهومها على عدم اعتبار ذلك فيها. و فيه ان هذه الاخبار أخص منها.

(و ثانيا) إن معظم الأصـحاب من المتقـدمين و المتأخرين على ان ترك الجماعه ليس بقادح فى العـداله لأنهم فى مقام التحـديد للعـداله لم يـذكروه و لاـ فى بـاب الجمـاعه تعرضوا له و لا فى باب الشـهادات بينوه. و لعل ذلك يكون إجماعا ممن تقـدم على المذكورين و ممن تأخر عنهم كيف و قد صـرح الكثير منهم على أن ترك السـنن ليس بقادح فى العداله من دون استثناء لترك الجماعه و لعل هذا يكون من قبيل إعراض الأصحاب عن العمل بها الموهن لحجيتها و إن كانت صحيحه السند.

(و ثالثا) ثبوت السيره القطعيه من المتدنين على عدم معامله من ترك الجماعه معامله غير العادل.

(و رابعا) ضـعفها سـندا فإن الروايه الثانيه مرسله و الثالثه لم يعلم صحه سندها و الاولى كان فى طريقها الحسن بن على عن أبيه و الظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن و أبوه و لا أقل من احتمال ذلك فيهما و هو

كاف فى ضعف السند و فيه أيضا محمد بن موسى و هو مشترک بين جماعه فيهم الضعيف و فيهم الثقه (نعم) قد روى هذا الخبر الصدوق فى الفقيه بطريق صحيح و لكن ليس فيه تلک العباره و إنما فيه ان رسول اللّه (ص) همّ بأن يحرق قوما فى منازلهم لتركهم الحضور فى جماعه المسلمين و قد كان فيهم من يصلى فى بيته فلم يقبل منه ذلک و كيف يقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممن جرى الحكم من اللّه عز و جل و من رسول اللّه (ص) فيه الحرق فى جوف البيت و قد كان يقول رسول اللّه (ص)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۵

لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلا من عله، و لا ريب فى عدم دلاله هذه العباره على المطلوب لأنها إنما تدل على فعل رسول اللّه (ص) ذلک و لعله قضيه فى واقعه لأسباب خاصه فلا تعم جميع الأحوال. و أما قوله: (لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلا من عله) فهو محمول على الكمال هذا مضافا الى ما يقال من ان اختلاف متن الروايه يوجب ضعفها. و لكن للخصم أن يقول إن استشهاد الامام (ع) بفعل رسول اللّه (ص) يوجب انعقاد ظهوره فى العموم و إلا لما صح الاستشهاد.

(و خامسا) انها ظاهره فى ترک الجماعه الواجبه كجماعه صلاه الجمعه و صلاه العيدين و ذلک لأن الجماعه فى الصلاه اليوميه لا إشكال فى استحبابها و عدم وجوبها فلا يستحق تاركها العقاب بالنار إذ المستحب لا يكون تاركه محكوما من اللّه و رسوله بالحرق و العذاب فهى ظاهره فى ترک الجماعه الواجبه خصوصا بإضافتها

إلی المسلمین. و دعوی ان الجماعه الواجبه غیر معلوم تحققها فی زمن الصادق (ع) بل الظاهر عدمه فتعین إراده الجماعه المستحبه. فاسده لأنه لو سلم فعدم وجودها لا ینافی بیان حکمها فکم بینوا الأئمه (ع) أحکاما لأمور لیست موجوده فی عصورهم علی أن القرینه المذکوره أدل دلیل علی إراده الجماعه الواجبه فلا یزیل دلالتها مثل هذا الاستظهار.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۶

لیس کل ما یوجب عدم قبول الشهاده یوجب عدم العداله

(السادس عشر) ان بعض الأمور و ان کانت توجب عدم قبول الشهاده کالسؤال بالکف

إذا اتخذه الشاهد صنعه و حرفه أو جرت الشهاده نفعا للشاهد أو دفعت ضررا عنه أو کونه غیر ضابط ککثیر النسیان و الغفله و السهو نظیر عدم قبول شهاده الولد علی والده و العبد المملوک لمالکه عند بعضهم فان ذلک لا یقتضی عدم العداله و من هنا یظهر لک فساد ما توهم من ان السؤال بالکف مخل بالعداله لإخلاله بالشهاده و یظهر لک صحه قول بعضهم من أن ولد الزنا لا تقبل شهادته و ان کان عادلا.

الأصل فی المسلم العداله

(السابع عشر) ذهب جماعه من الأصحاب الی أن الأصل فی المسلم العداله

کما هو المحکی عن ابن جنید فی البحار و عن خلاف الشیخ و مبسوطه و علیه بعض العامه و یمکن دعوی انه یقول بذلک کل من قال بکفایه مجرد الإسلام و الایمان مع عدم ظهور الفسق فی ثبوت العداله و علیه فیکون مجهول الحال من المسلمین محکوما بالعداله و یرتب علیه آثار العداله. و یمکن أن یستدل لهذا الأصل.

(أولا) بما تقدم من الأدله علی القول الأول فی العداله ص ۲۱۷ و قد تقدم ما فیه هناک.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۷

(و ثانیا) بما ذکره صاحب المسالک من أن الظاهر من حال المسلم العداله إذا الظاهر من حاله انه لا یترک الواجبات و لا یفعل المحرمات و لذا لو نسبه أحد إلی خلاف ذلک یفسق و یعزر. و فیه انه لا دلیل علی حجیه هذا الظهور و لو سلمناه فلا نسلم حجیته علی وجود الملکه علی ذلک و لو سلمناه فلا نسلم حجیته علی وجود ملکه ترک منافیات المروه.

نعم إنما یقتضی ثبوت إسلامه و إیمانه و یرتب علیه آثار ذلک من عدم جواز غیبته و انه لو نسب إلی المعاصی أو الموبقات کان

الناسب له فاسقا يستحق التعزير و نحو ذلك و بعباره أخرى ان ما ذكره المستدل إنما هو من آثار إسلامه.

(و ثالثا) بأصاله الصحه. و فيه ما عرفته غير مره من ان هذا الأصل إنما يثبت صحه اعماله لا وجود ملكه العداله عنده.

(و رابعا) بأن الإسلام ملكه رادعه لصاحبه و الأصل عدم الفسق.

و فيه ان الإسلام ليس بملكه رادعه فإن ارتكاب المعاصى من المسلمين أكثر من أن تحصى. نعم التقوى و القوه القدسيه رادعه و الإسلام لا يدل عليها.

(و خامسا) بما دل على حسن الظن بالمسلم و فيه أن حسن الظن فى المسلم انما يقتضى عدم حمل فعله على الباطل و الفساد فهو يرجع الى أصاله الصحه و لا يقتضى ثبوت العداله له.

(و سادسا) بأن الصحابه قد أجمعوا على ترتيب آثار العداله على المسلم إذا لم يعرف بالفسق و لذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد و النساء إذا عرفوهم بالإسلام و لم يعرفوا منهم الفسق و قد أقرهم رسول اللّه (ص) على ذلك حيث قبل شهاده الأعرابى على رؤيه الهلال و أمر بالنداء بالصوم مع انه لم يظهر من الأعرابى إلا الإسلام و فيه إنا لا نسلم. ذلك و قبول رسول اللّه (ص) لو سلمناه

فهو فعل فى واقعه لا- نعلم وجهه و لو سلمنا ذلك فهو يدل على قبول الخبر منهم و لعله من جهه الوثوق به لا- من جهه اعتبار العداله فيه.

و قد ذهب المشهور إلى إنكار هذا الأصل و الحق معهم لعدم الدليل عليه و ظهور روايه ابن أبى يعفور و نحوها على نفيه فإن الأصل لو كان هو العداله لما ذكر الامام (ع) الطرق المذكوره

فی الروایه لمعرفتها و لاکتفی (ع) بالإسلام دلیلا علیها.

اعتبار العداله فی باقی وظائف المجتهد

(الثامن عشر) ان العداله کما هی معتبره فی تقلید المجتهد تعتبر فی قضاء المجتهد

و نفوذ حکمه و باقی تصرفاته فی الأمور العامه الثابته للولاه و فی ثبوت الولایه علی الأوقاف، و الوصایا و أموال القصر و الغیّب، و ذلک للإجماع مع ان الفاسق لا یؤمن منه علی الأموال و النفوس و الأعراض و یدل علیه أیضا روایه ابن أبی خدیجه (إیاکم أن تحاکموا إلی هؤلاء الفساق). حیث علق حرمه المحاکمه علی وصف الفسق و لروایه الخصال (اتقوا الفساق من العلماء) و استدل أستاذنا کا.

علی اعتبار العداله فی القضاء بالأولویه لأنه إذا اعتبرت فی الفتوی و الروایه فبالطریق الأولی فی القضاء لأهمیته منها. و لروایه الفقیه اتقوا الحکومه فإنها للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین و منه یظهر اعتبارها فی نفوذ حکمه فإن الذی ینفذ حکمه هو المجعول للقضاء و قد عرفت ان المجعول هو المجتهد العادل دون الفاسق، و أما اعتبارها فی تصرفات المجتهد العامه و ولایته علی الأموال

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۷۹

الخاصه کأموال القصر فللإجماع، و لأن أغلب الأدله المتقدمه فی اعتبار العداله فی المقلد جاریه فی المقام و لأنها انما ثبتت للمجتهد بأدله النیابه عن الامام و هی منصرفه إلی المجتهد العادل.

فیما لو عرض الفسق علی المجتهد العادل

(التاسع عشر) أن المجتهد العادل لو صار فاسقا و العیاذ باللّه فهل یجوز العدول عنه أو یبقی علی تقلیده

فیما قلده فیه سابقا الظاهر کما عرفت الحال فیما لو جن المجتهد أو صار عامیا فإنه یبقی علی تقلیده له فی المسائل السابقه و لا یقلده فی المسائل اللاحقه و لا یصغی لدعوی الإجماع علی عدم جواز التقلید للفاسق إذ لعلهم ناظرون لتقلیده فی المسائل المتجدده لا للمسائل التی سبق التقلید بها مضافا الی أن هذا الإجماع معارض بإجماعهم علی حرمه العدول مضافا الی احتمال استناد المجمعین الی تولاهم دلاله الأدله علی ذلک

مع انها انما تدل على اعتبار العداله زمن الفتوى و سيجى ء ان شاء اللّه تعالى فى مبحث العدول تنقيح ذلك.

ثمَّ ان جعلياته كجعل شخص قيّما و حكوماته تبقى للاستصحاب مع ظهور الإجماع فى ذلك و للسيره عليه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٠

الشك فى بقاء العداله

(العشرون) إذا ثبتت عداله الشخص ثمَّ مضت مده يمكن فيها زوال العداله

فهل يحكم ببقائها أو لا يجوز الا بعد الفحص عنه و معرفه عدالته.

الحق هو الأول لأن العداله موضوع من الموضوعات الخارجيه و هى يجرى فيها الاستصحاب عند الشك فى بقائها مضافا الى أن سيره المسلمين على استصحاب بقاء العداله حتى يعلم ارتفاعها.

طرق معرفه العداله الطريق الأول الاختبار و المعاشره

(الحادى و العشرون) تعرف العداله بأمور:

(أحدها): بالعلم و القطع بأى سبب حصل سواء كان حصل بالتواتر أو الشياع المفيدين للقطع بالعداله

أو بالاختبار الحاصل من الصحبه المتأكده الموجبه للاطلاع على الحال و لا يكفى فيها المره كما فى الجرح بل لا بد من البحث و التفتيش ليميز بين الخلق و التخلق و الطبع و التكلف حتى يحصل العلم بها و ذلك لأن القطع حجه بالذات من أى سبب حصل لما تقرر فى محله من حجيه القطع مطلقا (إن قلت): إن البحث عن ذلك لا يكون إلا بالمعاشره الاختباريه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨١

الامتحانيه و هى عباره عن التجسس المحرم لقوله تعالى وَ لٰا تَجَسَّسُوا مضافا الى الأخبار المتظافره المتكاثره الوارده عن الأئمه (ع) الداله على حرمه التفحص و التفتيش و لأمرهم (ع) بوضع أمر أخيك على أحسنه و عدم اتهام أخيك. (و جوابه) ان ذلك مخصص بالنسبه لمعرفه العداله لترتيب الأحكام عليها بذيل صحيحه عبد اللّه ابن أبى يعفور و هو قوله (ع): «فإذا سئل عنه أهل محلته و قبيلته قالوا ما رأينا منه إلا خيرا». و بما روى عن النبى (ص) انه كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود من أهل محلتهم و قبيلتهم. مضافا لروايه جابر فى القابله إذا سئل عنها فعدلت. مضافا الى الإجماع العملى على ذلك و قد ألفت كتب الرجال فى ذلك.

الطريق الثانى قيام البينه على العداله

اشاره

(ثانیها): البینه بشهاده عدلین علی عداله الشخص فإنه تثبت بذلک عدالته شرعا أما فی مقام الخصومه فلا اشکال فیه و لا ارتیاب، و أما فیما عدی ذلک کما فی مورد التقلید لمعرفه المجتهد العادل کی یقلده و نظائره فلما فی موثقه مسعده بن صدقه (و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینه). و لا وجه للمناقشه فی الروایه بضعف (مسعده) فإن

هذه الروايه قد تمسک بها العلامه و من تأخر عنه علی أصاله البراءه فی الشبهه الموضوعیه. مضافا لما هو المحکی عن المجلسی الأول بأن مسعده بن صدقه ممن عملت الطائفه بروایاته و الظاهر کذلک فهی موثوق بها: و لا ریب ان ظاهرها کون البینه کالاستبانه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۸۲

و انها تقوم مقامها و الاستبانه حجه فی الجمیع فکذا البینه علی أن الاستبانه الرافعه للحل أعم من الاستبانه فی الموضوع أو الحکم أو لوازمهما فکذا البینه و لا ریب ان البینه معناها الشاهد المتعدد فی مصطلح الشرع کما یؤکد ذلک توصیفها بالجمع فی روایه منصور عن الصادق (ع) حیث قال: و أقام البینه العدول. (و الحاصل) انه یفهم من روایه مسعده أن کفایه البینه فی مقام إثبات موردها من المسلمات و ان لم تکن مشتمله علی عموم أو تعلیل یستفاد منه عموم الحجیه فی غیر موارد الحل و الحرمه إلا انه یستفاد من قوله أو تقوم به البینه ان ثبوتها بالبینه کثبوتها بالاستبانه من باب انها من طرق إثبات المشتبهات.

و یدل علی حجیه البینه أیضا خبر عبد اللّه بن سلیمان فی الجبن عن الصادق (ع) المروی عن الکافی و التهذیب (کل شی ء حلال حتی یجیئک شاهدان یشهدان عندک ان فیه میته). و قوله تعالی وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ. بناء علی أن تخصیصه بمورده خلاف الظاهر. و إن الأمر بالاستشهاد یقتضی کونه مقبولا و إلا فلا ثمره فی الاستشهاد. و لما فی حسنه إبراهیم بن هاشم بل فی صحیحته الموجوده فی الکافی و فی الوافی فی باب من أدان ماله بغیر بینه من کتاب المعایش و المکاسب عن أبی عبد اللّه

بعد ما أعاب على ولده إسماعيل فى دفعه دنانير له بضاعه الى رجل بلغه انه شارب الخمر (فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم).

فإنه لا ريب فى عدم اراده العموم الجمعى من المؤمنين لعدم إمكان شهاده جميع المؤمنين عنده فلا بد ان يراد منه الجنس و قد خرج شهاده الواحد بالدليل كما سيجى ء إن شاء اللّه تعالى فيشمل شهاده الاثنين فصاعدا و سيجى ء الكلام فيها فى حجيه الشياع إن شاء اللّه تعالى. و قد استدل بعضهم بالإجماع و بالضروره الفقهيه على حجه البينه فى الموضوعات مطلقا و هو لا وجه له لوجود المخالف كما هو المحكى عن ظاهر السيد فى الذريعه و المحقق الأول فى المعارج و المحقق الثانى فى الجعفريه

و صاحب الوافيه حيث حكى انهم حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهاده العدلين لعدم الدليل على اعتبارها. و قد يستدل على حجيه شهاده العدلين فى المقام بذيل صحيح ابن أبى يعفور (فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا). و فيه ما لا- يخفى فان المراد بالخير بقرينه ما سبق على الفقره و تأخير عنها هو غير العداله من الأعمال الطيبه كملازمته للصلاه و ليس ذلك يستدعى الثبوت شرعا بل هو موجب لثبوت كون ظاهره حسنا الذى هو أحد الطرق التى تثبت بها العداله. و قد استدل الشيخ الأنصارى (ره) فيما حكى عنه بما فى روايه جابر عن أبى جعفر (ع) شهاده القابله جائزه على انه استهل أو برز ميتا إذا سئل عنها فعدّلت و فيه إنما تدل على ثبوت عدالتها و أما كيفيه الثبوت بالقطع من جواب السؤال عن العداله أو بشهاده عدلين

أو واحد أو بالشياع فهو مسكوت عنه فی الروايه. و قد يستدل أيضا بما فی روايه علقمه من لم تره بعينك يرتكب معصيه و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر و العداله بالفحوی أو بضميمه عدم القول بالفصل بين الفسق و العداله. و فيه ما لا يخفی فإنه لا فحوی و لا دلاله علی اعتبار الشهاده فی الفسق بل غايه ما تدل عليه ان الشهاده بالفسق مانعه من ثبوت العداله. و أما ما استدل به من إرسال النبی (ص) للفحص عن عداله الشهود فللخصم أن يقول انه لعله علی وجه القطع. مضافا الی أنه مختص بصوره المرافعه و قد استدل بعض المعاصرين علی عموم حجيه البينه ببناء العقلاء علی العمل بها مطلقا و عدم ثبوت الردع عنها شرعا إلا فی بعض الموارد كالزنا. و أنت خبير ان بناء العقلاء دليل لبی و كيف يمكن إثبات عمومه حتی فی غير مورد المرافعه و حتی عند الظن بالخلاف و حتی إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبره إلا بالاستقراء التام لجميع الموارد عند أغلب العقلاء و دون ذلك خرط القتاد. و قد استدل أيضا بقوله (ص): «إنما أقضی بينكم بالبينات و الايمان». بأن ظاهره

مفروغيه حجيه البينه المصطلحه. و لا يخفی ما فيه فإنه إنما يقتضی حجيتها فی خصوص مورد القضاء و المنازعه و هذا من ضروريات المذهب بل الدين و إنما محل الكلام فی ثبوت الموضوعات بها فی غير مورد المنازعه كما هو محل الكلام فهذه الروايه لا تنفع المستدل بنفسها و لا من جهه إمضائها لبناء العقلاء إذ هی علی تقدير الإمضاء إنما هی تمضيه

فی خصوص مورد النزاع.

و قد أورد علی حجیه البینه فی الموضوعات الغیر المحسوس بها. کالعداله و الاجتهاد و الأعلمیه بأن الشهاده علیها شهاده عن حدس إذ الشاهد لا یعرف و لا یشاهد الملکه و انما یحدسها بالاختبار و الشهاده لا تقبل فی الحدسیات و قد تقدم منا الجواب بأن الأمور الحدسیه القریبه الواضحه الآثار لا فرق بینها و بین الأمور الحسیه فی قبول الشهاده فیها. و قد أورد علی الاستدلال بروایه مسعده بن صدقه (أولا) بضعف سندها و قد عرفت ما فیه.

(و ثانیا) بعدم ظهور البینه فی التعدد و قد عرفت ما فیه.

(و ثالثا) بعدم دلالتها علی العموم کما هو المطلوب فإنها انما تدل علی ثبوت الحلیه فی مورد کانت الحلیه فیه ثابته بالأماره أو بالاستصحاب. و أما غیره فالروایه أجنبیه عنه و الا لزم تخصیص الأکثر لثبوت الحرمه بالاستصحاب و اخبار ذی الید و حکم الحاکم. و لا یخفی ما فیه فإنه لو کان ذلک ینافی العموم لکانت عمومات أصل البراءه لا یتمسک بها لأنها یلزم تخصیصها بالأکثر مع ان أدله الاستصحاب و اخبار ذی الید و حکم الحاکم و غیرها من الامارات حاکمه أو وارده علی هذا الدلیل فلا یضر الکثره، مع أن الکثره المخله بالعموم غیر مسلم وجودها بل متیقنه العدم.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۸۵

فوائد تتعلق بالمقام

اشاره

و هاهنا فوائد:

(الاولی) ان البینه یثبت بها العداله

و سائر الموضوعات حتی مع الظن بالخلاف لظهور الأدله المذکوره فی حجیتها مع عدم تقییدها بعدم الظن بالخلاف.

(الثانیه) ان الشهاده العملیه کالشهاده القولیه فی ترتیب آثار العداله

فیکون اقتداء العدلین بشخص شهاده عملیه بعدالته فتثبت به عدالته کما هو المحکی عن الشهید (ره) فی الدروس و ذلک لأن الأدله التی تدل علی حجیه الشهاده تدل علی حجیه الشهاده العملیه بتنقیح المناط بل بالطریق الأولی فإن العمل أقوی من القول فی الدلاله علی الواقع.

(الثالثه) هل یشترط فی الشاهدین کونهما من أهل الخبره أم لا؟

بل یقبل شهادتهما حتی لو کانا عامیین مقتضی إطلاق الأدله هو الثانی و مقتضی الاحتیاط هو الأول.

(الرابعه) هل تقبل شهاده النساء أم لا؟

یظهر من بعضهم قبولها و من الآخرین عدمها. و الحق ان العداله موضوع من الموضوعات الخارجیه فکما تقبل فیها شهاده النساء تقبل فی العداله ذلک، نعم فی شهادتهن علی الجرح محل إشکال إذا کن منفردات لعدم ثبوت حقوق اللّه تعالی بهن منفردات و الشهاده بالفسق ترجع الی ذلک.

(الخامسه) انه یکفی الإطلاق عند الشهاده بالعداله کأن یقول هو عدل أو لا بد من ذکر السبب و التفسیر

کأن یقول هو عدل لوجود الملکه عنده

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۸۶

و یعبرون عن ذلک بالتعدیل و التزکیه سواء ذکر السبب أم لا و قد اختلف الفقهاء و الأصولیون من الخاصه و العامه فی ذلک علی أقوال:

(الأول) أنه یجوز الاکتفاء فی التعدیل بالإطلاق مطلقا و حکی القول به عن الشیخ و العلامه و الشهید و المقدس الأردبیلی و ابن البراج و ابن حمزه و ابن إدریس و نسب القول به للقاضی أبی بکر و الشافعی.

(الثانی) انه لا یجوز الاکتفاء بذلک بل یجب بیان السبب و التفسیر و هو المحکی عن ابن جنید و عن العلامه فی المختلف.

(الثالث) إن المعدل إن کان عالما بأسباب العداله کفی الإطلاق و إلا وجب ذکر السبب و حکی القول به عن العلامه. و الظاهر ان مرادهم أن یکون عالما بأسباب العداله عند المشهود له.

(الرابع) الاکتفاء بالإطلاق فی العداله حیث یعلم عدم المخالفه فیما یتحقق به العداله و مع انتفاء ذلک یکون القبول موقوفا علی ذکر السبب و هو المحکی عن المعالم و المنیه.

(الخامس) إن المعدل إن کان مبالغا فی الاحتیاط کفی الإطلاق و الا فلا. و یستدل للقول الأول بوجوه: (منها) أن قول العدلین فلان عدل و نحوه مما لم یشتمل علی ذکر السبب شهاده العدلین بالعداله فیجب قبولها لعموم ما دل علی حجیه البینه و لما فی

صحیحه حریز عن أبی عبد اللّه إذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم. (و منها) إن أسباب الفسق غیر محصوره الأنواع و لا متناهیه الأفراد و یکفی فی الجرح ذکر فرد منها و لا تحصل العداله إلا بالتحرز عنها و عن منافیات المروه جمیعا فلو لزم التفسیر فی الشهاده بالعداله لوجب ذکر جمیعها و هی کثیره یعسر ضبطها و یتعذر عدها. (و منها) ما ذکره المرحوم الشیخ حسن فی شرح مقدمه والده لکشف الغطاء من أن

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۸۷

سیره العلماء علی الأخذ بقول المعدل من دون سؤال و بحث مع العلم بالاختلاف فی کفایه الواحد فی العداله و عدمها أو فی معنی العداله أو فی عدد الکبائر أو فی معنی الإصرار علی الصغائر أو فی معرفه منافیات المروه أو فی الألفاظ الداله علی ذلک أو غیرها مما لا یکاد اتفاق فقیهین فیها و لو لا ذلک لما قام للتعدیل و الجرح سوق.

احتج للقول الثانی بأنه ربما کان الشی ء سببا للجرح عند الحاکم لا عند الشاهد فیشهد بالعداله بناء منه علی عدم تأثیر ذلک الشی ء فیه و بعباره أخری ان الاختلاف فی أسباب الفسق یقتضی الاختلاف فی أسباب العداله فإن الاختلاف مثلا فی عدد الکبائر یوجب أن یکون بعضها غیر قادح فی العداله عند الشاهد و قادح عند العامل بها فإذا أطلق الشاهد الشهاده بالعداله مع احتمال العامل فیها ذلک کان اقدامه علی العمل بها اقدام علی أمر یحتمل عدم اطلاع الشاهد علیه و فیه ان ذلک إنما یتم لو کان البناء فی الشهاده علی تحصیل العلم أو الظن بالمشهود به و هو باطل إذ البناء فیها علی مجرد السببیه و صدق

الاسم و لذا لم يجب على الشهود فى الطهاره و النجاسه و الطلاق و النكاح و البيع و الصلح و سائر المعاملات ذكر السبب مع تحقق الاختلاف فى الأسباب فإن الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لوقوعه بالمعاطاه مع أن الحاكم لا يرى صحه بيع المعاطاه و أمثال هذا أكثر من أن تحصى، نعم يشترط فى قبول الشهاده عدم العلم بالمخالفه للواقع لما عرفته منا من أن الشهاده من قبيل الاماره و الاماره ليست بحجه مع العلم بالخلاف مضافا الى انه لو لم تقبل الشهاده بدون ذكر السبب لاحتمال استناد الشاهد إلى أمر لا يصح الاعتماد عليه عند السامع لما جاز الاعتماد على الشهاده فى أغلب الموارد و أكثرها و هو مخالف لسيره المسلمين قديما و حديثا. (نعم) الحق أن يقال انه إذا احتمل السامع إن الشاهد أراد بالعداله معنى غير المعنى الذى هو عنده و لم يكن

هناك أماره تنفى هذا الاحتمال لا يجوز الاعتماد على الشهاده كما لو كانت العداله عند السامع هى الملكه و احتمل انها عند الشاهد الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو مجرد ترك المحرمات و فعل الواجبات أو عدم اعتبار المروه فيها. لكن قد عرفت فيما سبق ان المعنى العرفى و اللغوى هو الملكه فاذا أطلقها الشاهد حملت عليه و لا يلزم الاستفسار و باقى الأقوال فى التعديل و الجرح لم أظفر بحجه لها عند كتابتى لهذه الأسطر (فتلخص) ان الشاهدين لو شهدا و قالا فلان عدل أو ما دل عليه كفى و لا يحتاج أن يقولا متصف بالملكه التى تمنعه من الاقدام على الكبائر و الإصرار على الصغائر أو منافيات المروه

أو يقول اشهد أنه مؤمن يصلى و يصوم و يزكى و يحج و محافظ على دينه و لا يحتاج أن يقول أن فلانا عدل عليّ ولى كما هو المنسوب لابن جنيد أو يأتى مع قوله عدل أما ب (عليّ) أو (لى) أو (مقبول الشهاده) كما هو المحكى عن أكثر المتأخرين. ثمَّ لا يخفى انه لا يشترط فى الشهاده بالعداله أن يأتى بلفظ أشهد و ما يشتق منه بل يكفى كلما يدل على انه فى مقام الشهاده لعمومات أدله الشهاده المعتضده بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك. و هكذا لا يشترط العربيه و عدم اللحن كما يشترط فى القراءه فى الصلاه بل يجزى كل لغه لما ذكرناه من العمومات المعتضده بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك. و يكفى ظهور اللفظ فى المشهود عليه و لا يلزم الصراحه لحجيه الظهور. و يجوز الاعتماد على كتابه المزكى و إشارته خلافا للشهيد فى الدروس و ذلك إذا حصل العلم بأن الخط خطه و انه قاصد للتزكيه، و هكذا الإشاره لصدق الشهاده على ذلك. و لا يشترط فى المزكى الحياه فلو زكى أحدا ثمَّ مات قبلت تزكيته لما تقدم من العمومات. و قد رجع علماء الإسلام الذين يعتبرون العداله فى الراوى إلى أقوال أهل الرجال الذين ماتوا فى التزكيه و الجرح و هكذا لا يشترط فى المزكى و الجارح أن يكون من أهل الفن فى الجرح و التعديل لما ذكرناه من العمومات.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٩

لا تصح الشهاده بالعداله و الجرح الا باعتبار ما يراه المشهود عليه كبيره

(السادسه) قد عرفت فى الأمر السابع ص ٢٦٠ ان الميزان فى عداله الشخص و عدمها هو ما كان معصيه و كبيره فى نظره

اجتهادا أو تقليدا حكما أو مصداقا. فلو شرب الخمر و لم يعلم انه خمر أو استمع الغناء فى الرثاء أو

شرب العصير لفتواه أو فتوى مقلده بحليه ذلک لم يضر ذلک بعدالته. و هکذا لو عکس الأمر بأن علم ان هذه المرأه محرمه عليه وطئها لرضاعها معه عشر رضعات و قد وطئها فان للشاهد أن يشهد بعدم عدالته و إن کان لا يرى الشاهد ان ذلک محرم لدلالته على انتفاء ملکه العداله عنه. و عليه فالشاهد لا يجوز له أن يشهد بالعداله إلا بإحراز الملکه الموجبه لاجتناب ما هو معصيه و کبيره عند المشهود عليه و لا يجوز له أن يشهد بالفسق و الجرح و عدم العداله إلا إذا أحرز صدور ما هو معصيه و کبيره عند المشهود عليه، و لو شک فيما صدر منه انه کان فی نظره معصيه أم لا؟ أو کان کبيره فی نظره أم لا؟ حمل عمله على الصحه.

(ان قلت) ان کون المعصيه کبيره أو صغيره من الأحکام الوضعيه فلا يؤثر فيها اعتقاد الفاعل، فنفس المعصيه و ان کانت دائره مدار اعتقاد الفاعل لکن اتصافها بالکبيره و الصغيره ليس بنابع لاعتقاد الفاعل بل هو من أحکام الوضع يرتب الأثر عليه کل من يعتقد وجوده فاذا اعتقد الشاهد ان هذا الفاعل يعلم بأن فعله معصيه و لکنه يراه صغيره و الشاهد يراه کبيره رتب الشاهد عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۰

آثار الکبيره و شهد بجرحه کما فی تقريرات الآشتيانی (ره) فی کتاب القضاء (قلت) تأثير الکبيره فی الجرح باعتبار ملازمتها لعدم ملکه العداله و الذی يلازم عدم الملکه فی الشخص هو ما کان کبيره فی اعتقاد ذلک الشخص فان ذا الملکه لا تمنع ملکته صدور ما ليس بکبيره فی نظره بل و هکذا حسن الظاهر يلازم ذلک و

بعباره أخرى الملاک الذی جعل المیزان هو المعصیه عند الفاعل بنفسه یقتضی أن تکون المعصیه کبیره عند الفاعل. (فتلخص) ان الشاهد إذا رأی معصیه من شخص فلا یجوز له أن یشهد إلا بما رآه منه فلو رآه یشرب العصیر شهد بشر به العصیر و إذا رآه ینکح الأجنبیه شهد بنکاحه للأجنبیه و لا یجوز له أن یشهد بأنه عاصی أو فاسق أو غیر عادل إلا إذا علم بأنه معتقد لحرمه ما صدر منه و معتقد بأنه کبیره فإنه حینئذ له أن یشهد بأنه عاصی و فاسق و غیر عادل.

و هکذا الحال فی منافیات المروه کما أنّه لا یشهد بعداله الشخص إلا إذا علم بأن له ملکه ملازمه لفعل الواجبات فی اعتقاده و ترک الکبائر فی اعتقاده و ترک الإصرار علی الصغائر فی اعتقاده و ترک منافیات المروه فی اعتقاده أما المشهود عنده فعلیه العمل بظاهر الشهاده. و الاختلاف بینه و بین الشاهد فی العداله و الجرح لا أثر له لأن المیزان ما کان جرحا عند المشهود علیه فإنه هو الذی یکون اجتنابه لازما فی عدالته و فعله موجبا لفسقه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۱

الطریق الثالث خبر العدل الواحد بالعداله

(ثالث الأمور التی یثبت بها العداله شهاده العدل الواحد): کما عن ظاهر التذکره و المحکی عن الحدائق و الأردبیلی (ره) و تردد فیه بعضهم کالشهید الثانی (ره) حیث یقول و فی قبول خبر الواحد وجه منشأه الشک فی شمول أدله حجیه خبر الواحد و کیف کان، فالحق عدم ثبوت العداله به لسیره الفقهاء علی ذلک فی مقام التزکیه و لموثقه مسعده ص ۲۷۱ و لروایه عبد اللّه و الآیه الشریفه ص ۲۸۲. فإنه لو کان یکفی خبر الواحد

لما كان وجه لاعتبار البينه و لما فى هدايه الحر العاملى و فى تفسير العسكرى (ع) من ان رسول اللّه (ص) إذا لم يعرف الشهود بعث برجلين من خيار أصحابه يسألان عنهم فى قبائلهم و محالهم فاذا أثنوا عليهم قضى (ع) على المدعى عليه و لعدم تماميه ما استدلوا به على كفايه خبر الواحد فيها فقد استدلوا على ذلك بوجوه:

(أحدها): ما ورد عنهم (ع) المؤمن وحده حجه و فيه انها غير معلومه الاعتبار و ليست معلومه الدلاله إذ ليست ظاهره فى كون قوله حجه بل لعله مثل الإطلاق حجه الإسلام على الفقيه.

(ثانيها): مفهوم آيه النبإ: فإن مفهومها يدل على قبول خبر العدل الواحد فى الموضوعات قطعا لكون موردها الموضوع لا الحكم و قد أوضحنا ذلك فى الأصول و جوابه ما ذكرناه و ذكره علماء الأصول من عدم دلالتها على حجيه الخبر الواحد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۲

(ثالثها): بناء العقلاء على قبول خبر العدل فى الموضوعات و الأحكام من دون وجود الرادع عنه. (و جوابه) ان الامام (ع) قد ردع عنه بما دل على اعتبار البينه فى الموضوعات من موثقه مسعده بن صدقه و روايه عبد اللّه ابن سليمان و الآيه الشريفه المتقدمات فإنه لو كان يكفى خبر الواحد لما كان وجه لاعتبار البينه.

(رابعها): ما ورد فى أبواب الفقه فى الموضوعات التى يقبل فيها الخبر الواحد الثقه كعزل الوكيل و دخول الوقت و كون المرأه زوجته و خبر البائع فى استبراء الأمه، فإذا جاز قبول خبر الثقه جاز قبول خبر العدل. (و جوابه) ان الدليل إنما قام على قبول خبر الواحد الثقه فى هذه الموارد بخصوصها و هذا لا يقتضى حجيه خبر الثقه

فى الموضوعات بأجمعها و لا حجيته فى العداله بخصوصها مع انه معارض بما ورد فى الفقه فى الموضوعات التى لا يقبل فيها إلا شهاده عدلين مثل رؤيه الهلال. و مثل الشهاده على الشهاده، و مثل الشهاده على الطلاق، و مثل الشهاده على الموضوعات فى مقام المنازعات و المرافعات المشترط فيها التعدد، و مثل الشهاده على الذنوب.

(خامسها): عموم صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه ص ۲۲۲ حيث فيها ان ذلك يجيز شهادته فإنه يشمل الشاهد الواحد. (و جوابه) ان من لاحظ الروايه يرى أنها ناظره للصحه الشأنيه لا الفعليه فإن محل الكلام فى الروايه هو ذاک، و بعباره أخرى إنها تدل على اعتبار شهاده الواحد اما انه بنحو الكفايه وحده أو منضما للغير فلا دلاله لها على ذلک.

(سادسها): صحيحه الحلبى و فيها الخفاف عندنا فى السوق نشتريها فما ترى فى الصلاه فيها؟ قال: صلى فيها حتى يقال لک أنها ميته بعينها. و فيه إنما تدل على أن القول يمنع من الصلاه فيها لا انه يثبت كونها ميته مضافا الى

ظهورها فى قول ذى اليد و هو غير ما نحن فيه سلمنا دلالتها على اعتبار خبر الواحد لكنها ساكته عن كونه تمام السبب فى الثبوت أو جزء السبب. ألا ـ ترى إلى مرسله الفقيه فان فيها (شهاده الرجل على شهاده الرجل مقبوله و هى نصف شهاده) مضافا الى معارضتها بروايه الجبن التى هى أشهر منها. ثمّ ان بعضهم بنى الخلاف فى ذلک على أن التزكيه إن كانت من باب الشهاده فيعتبر فيها التعدد و ان كانت من باب الروايه و الظنون الاجتهاديه فيكفى فيها الواحد. و أجاب بعضهم ان الشهاده و

الروايه ليستا من الموضوعات الشرعيه المتغايره المحكوم فى أحدهما بقبول الواحد و الآخر بلزوم التعدد و انما يسمى عندهم ما يعتبر فيه التعدد بالشهاده و ما يكتفى فيه بالواحد بالروايه و ليس بينهما فرق لأن كل منها أخبار و لذا يقال للشاهد انه صادق أو كاذب. كما يقال للراوى ذلك.

نعم شهاده الواحد بالعداله تقبل فى الراوى دون الشاهد بناء على كفايه الظن فى الخبر كما انه ذهب جمع من الأصحاب إلى قبول اعتراف المدعى عليه بعداله الشاهد لترتب القضاء و نسب ذلك الى التحرير و الإيضاح و التنقيح لأنه إقرار من المدعى عليه بموجب الحكم فيصح الأخذ بإقراره. و فى ذيل المروى عن هدايه الحر العاملى من فعل النبى (ص) إذا تخاصم اليه رجلان و لم يعرف للشهود قبيله. سئل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيرا أنفذ شهادتهما. و فى المروى عن تفسير العسكرى (ع) و عن وسائل الحر العاملى عن النبى (ص) و ان كان الشهود من أخلاط الناس غرباء لا يعرفون أقبل على المدعى عليه فقال: ما تقول فيهما؟ فان قال ما عرفنا الا خيرا غير أنهما غلطا فيما شهدا علىّ أنفد شهادتهما. و ذهب الفاضل العميدى إلى المنع من ذلك و سيجى ء إنشاء اللّه الكلام فيه عن قريب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۴

الطريق الرابع حسن الظاهر

(رابع الأمور التى يثبت بها العداله حسن الظاهر): و المقصود منه الظاهر الحسن بأن لم يطلع على معصيه منه و لا على عمل قبيح منه و كان متصفا بلزوم الطاعات و ترک المحرمات. و الدليل عليه الروايات المتقدمه فى القول الثالث بل و القول الأول فإن مقتضى الجمع بينها و بين القول بالملكه

الـذى هو الحق كون حسن الظـاهر طريقا للعـداله. و صـحيحه محمـد لو كان الأمر إلينا لأجزنا شـهاده الرجل الواحـد إذا علم منه الخير مع يمين الخصم فى حقوق الناس. و صـحيحته الأخرى يسلم الذمى و يعتق العبد أ يجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه قال:

نعم إذا علم منهما بعـد ذلك خيرا. و روايه القاسم بن سـليمان فى القاذف التائب إذا تاب و لم يعلم منه إلا خيرا جازت شـهادته، بل هو مقتضـى صـريح روايه عبـد اللّه ابن أبى يعفور حيث فيها (و الدلاله على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك).

و قـد يورد (أولاـ) على جعـل حسن الظـاهر طريقـا شـرعيا للعـداله بـأنه له مراتب يتصـل مبـدؤها بمجهول الحال و ينتهى آخرها بالعصمه فأى مرتبه قد جعلها الشارع طريقا و مع الشك يسقط الجميع عن الطريقيه. (و جوابه) ان المراد هو أن يكون ما يظهر من أفعاله و أقواله ليس بمحرم و لا بمناف للمروه فهذه هى المرتبه المراده.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۵

و يورد عليه (ثانيا) ان الظاهر أمر إضافى فإن الذى يظهر لأهله منه باطن بالنسبه لغيرهم و الذى يظهر لأهل محلته منه باطن بالنسبه لغيرهم و الـذى يظهر لأهل بلـدته منه باطن بالنسـبه لغيرهم و الذى يظهر لزوجته منه باطن بالنسـبه لغيرها فأى ظاهر يكون حسـنه طريقـا إليهـا و مع الشـك فيسـقط الجميع عن الحجيه (و جوابه) ان المراد ان ظهور ذلك بالنسـبه للإنسان الـذى يريـد أن يعرف عدالته و هذا يحتاج الى مقدار من المعاشره التى يعرف معها ان ظاهره حسن.

و قد يورد عليه (ثالثا) بما عن احتجاج الطبرسى و تفسير

العسکری علیه السلام عن الرضا (ع): إذا رأیتم الرجل قد حسن سمته و هدیه و تماوت فی منطقه و تخاضع فی حرکاته فرویدا فما أکثر من یعجزه تناول الدنیا و رکوب المحارم بها لضعف بنیته و مهانته و جبن قلبه فنصب الدین فخا لها فهو لا یزال یختل الناس بظاهره فان تمکن من حرام اقتحمه الحدیث. لکنه مع عدم وضوح سنده قاصر عن معارضه الأخبار المتقدمه دلاله و سندا و قد حمله فی الوسائل علی أعلا مراتب العداله و انه مخصوص بمن یؤخذ منه الأحکام. ثمَّ ان المتحصل من الأخبار ان حسن الظاهر و صلاحه یعرف بأمور:

(أحدها) أن یعرف بالستر و العفاف و کف الجوارح الأربع.

(و ثانیها) باجتناب الکبائر و هذان الأمران لما کانا من الأمور الواقعیه النفس الأمریه التی یصعب العلم بها فطریقه معرفتهما هی ساتریه الإنسان لجمیع عیوبه حتی الصغیر منها بأن یتصف بصفه الحیاء و لا یرضی بظهور أی نقص علیه حتی ارتکاب الصغیره علی حد یحرم علی المسلمین التفتیش لما وراءه و علی باطنه و هذا هو المسمی عند الناس بالمحافظه علی الشرف. و لا ریب ان المسلم المؤمن إذا کان کذلک فیعرف بالستر و العفاف و اجتناب القبائح و الکبائر (و ثالثها) المحافظه علی الصلوات الخمس بمواقیتها و هذا یعرف بالاطلاع

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۶

علی تعاهد هذا الشخص بصلاه الجماعه فی الأوقات الخمسه أو بالسؤال عنه فی محلته أو قبیلته و إجابتهم بأنه ملازم للصلاه فی أوقاتها و هذه الأمور تستفاد من صحیحه ابن أبی یعفور. و المروی فی المجالس: من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیله فظنوا به خیرا و أجیزوا شهادته.

(و رابعها)

فى النسـاء ان يكن مسـتورات بالمشاهـده أو معروفـات بـالستر و العفـاف مطيعـات للأزواج تاركات للبـذاءه و التبرج للرجال فى أنديتهم و هذا يستفاد من روايه ابن أبى يعفور الثانيه.

(خامسـها) عـدم الظلم فى المعامله مع عـدم الكذب فى الحديث مع عدم الخلف فى الوعد و هذا يسـتفاد من روايه الخصال ص ٢٢۴ و روايه عبد اللّه بن سـنان: و الظاهر من مجموع الأخبار هو معرفه صـلاحه و أمانه ظاهره و هذه المذكورات من قبيل الأمثله للأسـباب الموجبه لمعرفه ذلك بقرينه اختلاف الأخبار مع اشـتمال بعضـها على الصلاح و الخير و أمانه الظاهر فيعرف ان الميزان هو ذلك بأى سـبب كان. ثمّ أن حسن الظاهر طريق للعـداله سواء أفاد الظن بحسن باطنه أم لا، و سواء حصل الظن بخلافه أم لا، لإطلاق الأدله و عدم تقييدها بذلك.

(إن قلت): إن قوله (ع) فى مرسـله يونس: «إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا» معناه ان ظاهره يأمن منه بأن باطنه صـحيح فتكون الروايه دلت على اعتبار الظن بالباطن فتقيد الإطلاقات الوارده فى حسن الظاهر.

(قلنـا): مضافا الى انها مرسـله ان المراد منها ان ظاهره مأمون من الخيانه بمعنى أنه لا يظهر منه الخيانه و يأمن منه بحسب مقتضـى أوضاعه و أفعاله.

(ان قلت): ان مثـل قوله (ع): لاـ تصل الا خلف من تثق بـدينه و ورعه) يقيـد الإطلاقات الوارده فى حسن الظاهر بحصول الوثوق منه بالباطن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٧

(قلنـا): ان إطلاقـات حسن الظـاهر كـأدله الامـارات حاكـمه عليه لأنها تـدل على تنزيل حسن الظاهر منزله الوثوق و العلم هـذا ان اعتبر الوثوق بالإمام من باب الطريقيه و ان اعتبر من باب الموضوعيه فهو خارج عن محل الكلام لأنه

یکون معتبرا بنفسه موضوعا للحکم و نحن کلامنا فی مورد یکون حسن الظاهر طریقا لا موضوعا للحکم.

الطریق الخامس الشیاع

اشاره

(خامس الأمور التی یثبت بها العداله الشیاع): قال جدی الهادی (ره) و قد یسمی بالاستفاضه و هو فی الموضوعات بمنزله الشهره فی الأحکام اه. و قد ذهب الی حجیته فی العداله جماعه من الأصحاب کما هو المحکی عن الشهید فی الذکری و الدروس و الجعفریه و ابن فهد فی الموجز و صاحب المعالم و کیف کان فالظاهر ان محل الکلام هو أن یخبر جماعه بالعداله و کلهم معلوموا الفسق أو مجهولو الحال بحیث یبلغ اخبارهم حد الشیاع و الشهره الذی هو أدنی مرتبه من التواتر و لم یفد اخبارهم القطع و إنما قیدناه بذلک لأنهم لو کانوا عدولا فهو داخل فی البینه فیکون حجه و هکذا لو أفاد العلم و القطع فهو حجه أیضا لأن القطع حجه بذاته من أی سبب حصل و الحاصل ان محل کلامنا هو الشیاع و الشهره بقطع النظر عن افادته للعلم و کون المخبرین عدولا و الکلام یقع فیه فی مقامین:

(أحدهما) فی حجیه الشیاع فی الموضوعات مطلقا العداله أو غیرها فإنه إذا

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۸

ثبت ذلک ثبتت حجیته فی العداله.

(و ثانیهما) فی حجیته فی خصوص العداله.

أما الکلام فی المقام الأول [و هو حجیه الشیاع فی الموضوعات مطلقا]

فنقول قد استدل علی حجیه الشیاع فی الموضوعات مطلقا بأمور:

(أحدها) الإجماع: ففی المحکی عن الریاض انه یثبت بالشیاع الموت و الملک المطلق و الوقف و الزوجیه و الولاء و العتق و الرق و العداله بلا خلاف أجده إلا من الإسکافی فخص الثبوت به بالنسب. و فیه ما لا یخفی فإنه یظهر من کلمات جماعه انه یشترط فی الثبوت بالشیاع افادته القطع کما هو المحکی عن الدروس و الکشف.

(ثانیها) بناء العقلاء علی العمل بالشهره و الشیاع و السیره المستمره

على ترتيب آثار العداله بمجرد الشهره و الشياع فان الكثير من الناس يقتدون بالشخص بمجرد اشتهار عدالته دون أن يشهد عندهم عادلان. (و جوابه) ان ذلک غير مسلم و لذا اشتهر «رب مشهور لا أصل له» و اشتهر فيما بينهم عدم حجيه الشهره التی يكون نقله الخبر فيها لا يوثق بهم كما هو محل البحث. و أما اقتداء الناس بمشهور العداله فلعله من جهه الاكتفاء فی ثبوت العداله بحسن الظاهر، أو كان يحصل اليقين لهم بمجرد الشياع أو لأجل التسامح و قله المبالاه بالدين.

(ثالثها) الأولويه بدعوى اقوائيه الظن الحاصل من الشياع من الظن الحاصل من البينه. (و جوابه) ان البينه لم تكن حجيتها من جهه الظن بل من باب التعبد و قيام دليل خاص بها مضافا الى انا لا نسلم ذلک فإنک قد عرفت ان محل الكلام هو الشياع من مجهولی الحال أو المعلوم فسقهم.

(رابعها) ما فی مرفوعه زراره من قوله (ع): خذ بما اشتهر بين أصحابک و دع الشاذ النادر حيث دل على الأخذ بالمشهور و الشائع و ترک ما يقابله

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۲۹۹

(و جوابه) انها مختصه بالروايه حيث سئل الراوی فيها عن الخبرين المتعارضين فأجاب (ع) بذلک.

(خامسها) ما فی مقبوله ابن حنظله بعد فرض السائل تساوی الراويين فی العداله من قوله (ع): ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فی ذلک الذی حكما به المجمع عليه بين أصحابک فيؤخذ به و يترک الشاذ النادر الذی ليس بمشهور عند أصحابک فإن المجمع عليه لا ريب فيه الى أن قال الراوی: قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات. الخبر بناء على ان المجمع عليه فی الموضعين هو

المشهور بقرينه إطلاق الإمام (ع) المشهور عليه فى قوله و يترک الشاذ الذى ليس بمشهور. مضافا الى أن التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه يقتضى أن المشهور كالمجمع عليه لأن المشهور أيضا لا ريب فيه. (و جوابه) انه مختص بالروايه مع عداله الراوى كما هو فرض السائل فيكون أجنبيا عما نحن فيه.

(سادسها) ما فى آيه النبإ من التعليل بقوله تعالى أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ بتقريب ان المراد من الجهاله هى السفاهه و الاعتماد على ما لا ينبغى الاعتماد عليه و الشهره لا يكون العمل بها سفاهه و لا اعتمادا على ما لا ينبغى الاعتماد عليه. (و جوابه) ان الآيه إنما تقتضى عدم جواز الأخذ بما يكون الأخذ به سفاهه اما انه يجوز الأخذ بغيره فلا دلاله فيها عليه على ان المشهور الذى نقله الفساق أو مجهولو الحال يكون الأخذ به من الجهاله و السفاهه.

(سابعها) ما رواها المشايخ الثلاثه كل بإسناده إلى يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن البينه إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضى ان يقضى بقول البينه من غير مسأله إذا لم يعرفهم؟ فقال عليه السلام: خمسه أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح، و الذبائح و المواريث، و الشهادات. فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۰

و لا يسأل عن باطنه و فى (روايه الفقيه) الأنساب مكان المواريث كما انه حكى عن بعض نسخ التهذيب (ظاهر الحال) بدل ظاهر الحكم. و رواه فى الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن أبى جعفر المقرى رفعه الى أبى

عبد اللّه عن آبائه عن على (ع) انه قال: خمسه يجب على القاضى و ذكر نحو ما مر و تقريب الاستدلال بهذه الروايه ان اضافه ظاهر الى الحكم من قبيل إضافه الصفه لموصوفها مثل (جرد قطيفه) فالمراد هو الحكم الظاهر و الحال الظاهر و المراد بالحكم هو النسبه الخبريه و المراد بظهورها هو وضوحها بين الناس و هو يكون بشياعها فيكون المعنى انه يجب الأخذ بالنسبه الظاهره بين الناس فى هذه الأمور و هو يكون بشيوعها.

و يورد عليه بأن المراد منه بيان حكم قبول الشهاده و لا يخفى ما فيه فإنه خلاف ظاهر صدره و ذيله مع فهم الأعاظم خلاف ذلك مع ان الشهاده لا يقتصر فيها على الخمسه المذكوره.

و يورد عليه أيضا ان ظهور النسبه غير ظهور الأخبار عنها فإنه قد تكون النسبه واضحه و ظاهره دون ان يظهر الخبر عنها و يشيع مثل ظهور ان هذه البنايه مسجد لوجود أماره المسجديه فيها مع عدم اطلاع الناس على ذلك و مثل ظهور ان هذه المرأه زوجه لهذا الرجل مع عدم اطلاع الناس عليها و ربما يكون العكس كما لو أخبر عن أمر كثير من الناس و لكن ليس بظاهر التحقق و الثبوت كما اتفق فى هذا العصر من اخبار جماعه بارتشاء أحد الساده الصلحاء مع استبعاد تحقق هذا الشى ء منه لمكان صلاحه و تقواه و استدل المستشكل على اراده ظهور تحقق النسبه لا ظهور الخبر من الروايه بقوله (ع) بعد ذلك: (فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه) فان ظاهر هذه الفقره هو ظهور الأمان منه للقاضى بما يتحلى و يتجلى فيه من الصفات من السيماء

النور الساطع فى

و الصلاح و التقوى لا ظهور ذلك للناس و إلا لقيده الامام (ع) بذلك.

(ثامنها) صحيحه حريز أو حسنته بابن هاشم المرويه فى فروع الكافى فى باب حفظ المال انه كانت لإسماعيل دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن فقال إسماعيل يا أبه ان فلانا يريد الخروج الى اليمن أ فترى أن أدفعها له يبتاع لى بضاعه فقال (ع): يا بنى أما بلغك إنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل هكذا يقول الناس، فقال: يا بنى لا تفعل! فعصى أباه و دفعها اليه فاستهلكها و لم يأت بشى ء منها و فى تلك السنه حج أبو عبد اللّه (ع) و حج إسماعيل فجعل إسماعيل يطوف بالبيت و هو يقول: أجرنى و اخلف على فلحقه أبو عبد اللّه (ع) و قال له: مه يا بنى فلا و اللّه مالك على اللّه هذا و لا لك أن يؤجرك و لا يخلف عليك و قد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته. فقال إسماعيل: يا أبه إنى لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون. فقال (ع): يا بنى ان اللّه يقول فى كتابه:

يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. و يقول: يصدّق اللّه و يصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم و لا تأتمن شارب الخمر الخبر. و فى بعض النسخ المنقوله عن الكافى (المسلمون) بدل المؤمنون و تقريب الاستدلال به هو ان الامام (ع) أمر ابنه أن يصدّق المسلمين فيما يقولون و يرتب آثار الواقع على ذلك و لا ريب انه لا يريد الاستغراق من (المسلمين) لعدم تحقق ذلك فلا بد أن يريد به الاستغراق العرفى و هو الشياع. (و بعباره) أخرى ان الامام (ع) وبخ

ولـده إسـماعيل على عدم عمله بالشـياع ثمَّ أمره بالعمل به بقوله فاذا شـهد عندک المسـلمون فصدقهم. و نظيرها روايه حماد بن بشـير عن أبی عبـد اللّه عليه السـلام المرويه أيضـا فی فروع الكـافی فی بـاب شـارب الخمر قـال أبـو عبـد اللّه (ع) إنی أردت أن أسـتبضع بضاعه إلی اليمن فأتيت أبا جعفر (ع) فقلت له: إننی أريد أن أستبضع بضاعه. فقال (ع) لی: أما علمت انه يشرب الخمر. فقلت

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۲

قـد بلغنی من المؤمنين إنهم يقولون ذلـک. فقال لی: صـدقهم فان اللّه تعالی يقول يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. ثمَّ قال: إنک إن استبضـعته فهلكت أو ضاعت فليس لک علی اللّه تعالی أن يأجرک. و أجاب عنه المرحوم الأصـفهانی بأدنی توضـيح منا انه (ع) لم يرتب جميع آثـار الواقع بـل خصوص مـا ينفع السامع و لا يضـر المخبر عنه لموافقته للاحتياط و هو عـدم إعطائه الـدنانير كما فعل خلاف ذلک فی خبر آخر حيث قال (ع): «كـذّب سـمعک و بصـرک عن أخيک المؤمن فإذا شـهد عندک خمسون قسامه أنه قال قولا و قال لم أقله فصدقه و كذبهم).

فإنه (ع) أمر بتكـذيب خمسـين بينه عادله فيما يضـر المخبر عنه و لا يجـدی المخبر اليه فكيف يأمر بتصـديق ما هو أدون من بينه عادله واحده فی ترتيب جميع آثار الواقع انتهی، و لا يخفی ما فيه فان الاستدلال بالروايه من جهه أمره (ع) بتصديق المؤمنين فی شهـادتهم مضافـا الی ظهورهـا فی ترتيب آثار الواقع التی من جملتها عـدم الائتمان بالمخبر عنه بأنه يشـرب الخمر إذ ليس المراد صرف تصديق المؤمنين فيما ينفعهم و هو إظهار الموافقه لهم بل المراد الارتداع

عن دفع المال الى من أخبروا عنه بأنه يشرب الخمر. و لذا عقب الامام (ع) كلامه بأحكام شارب الخمر من انه لا يزوج الحديث. و أما روايه الخمسين قسامه فحيث انها تعارض أدله البينه فلا بد من حملها على ما لا يترتب عليه أثر شرعى. و يمكن أن يجاب بأن يقال ان ظاهر الآيه الشريفه التى استدل بها الإمام فى الروايتين المذكورتين اعنى قوله تعالى فى سوره البراءه وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. ان من الناس من يؤذى النبى (ص) بقوله: هو أذن يصدق و يقطع بكل ما يسمع و هذه صفه نقص تنافى كمال النفس فرد اللّه تعالى عليهم و خطأهم فيما اعتقدوه و أبان انه (ص) اذن خير لا الاذن التى اعتقدتموها ثمّ فسر اللّه عز و جل اذن الخير بأنه يصدّق اللّه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٣

تعالى بكل ما أخبره قاطعا و يظهر التصديق للمؤمنين و ان قطع بكذبهم بأن لا يرتب آثار العقوبه أو التفسيق أو التعزير أو إظهار القطع بالخلاف و هذه صفه لا ينال المؤمنون منها إلا الخير فيكون المراد بالتصديق هو عدم ترتيب آثار التكذيب من العقوبه و التفسيق و التعزير و إظهار القطع بالخلاف و هذا المعنى هو ظاهر الآيه بل هو صريحها لأن هذا معنى اذن الخير. و لعل هذا هو المعنى المراد من روايه الخمسين قسامه بل هو الظاهر منها فان المراد بالتصديق للمؤمن هو ذلك اعنى عدم إظهار تكذيبه بواسطه شهاده خمسين قسامه عليه و ان قطع بصدق قول الخمسين و كذب المؤمن، كما ان المراد بتكذيب

الخمسين قسامه بقرينه المقابله عدم إظهار تصديقهم بأن يرتب الآثار على قول الخمسين التى توجب تكذيب المؤمن و إن قطع بصحه شهادتهم و لذا نسب فى صدر الروايه التكذيب الى السمع و البصر فان المراد عدم إظهار صدق السمع و البصر فلا منافاه فى الروايه بين الأمر بتصديق المؤمن و تكذيب خمسين قسامه أصلا و رأسا. و عليه فيتضح معنى روايه إسماعيل لأن ائتمان الذى شهد المؤمنون عليه بشرب الخمر يكون تكذيبا لهم علانيه و هو خلاف ما جاءت به السنه من لزوم إظهار تصديقهم لكونهم مؤمنين. (و الحاصل) ان المعنى المقصود من التصديق فى الروايه بقرينه الاستشهاد بالآيه هو عدم التكذيب للمؤمنين بإظهار آثار التكذيب كالإئتمان أو الصلاه خلفه جماعه و ليس المراد به ترتيب آثار الصدق على قولهم بحيث يحد على شربه و يلعن على شربه و يعزر على شربه بواسطه شهاده المؤمنين. فالروايه لا تدل على حجيه الشياع و انما تدل على عدم تكذيب الشياع. و قد أجيب عن هذه الروايه بأن المراد بها التواتر و هو حجه. (و جوابه) انها ظاهره فى الشياع للفظ (الناس) الصادق على العدد الذى يحصل به الشياع.

(تاسعها) ما رواه فى الكافى و التهذيب بطرق عديده أكثرها صحيحه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۴

عن أبى عبد اللّه (ع) فى باب اختلاف الزوجين أو ورثه أحدهما مع الآخر فى متاع البيت فان فيه قال (ع): لو سألت ما بين لابتيها يعنى الجبلين و نحن يومئذ بمكه لأخبروك أن الجهاز و المتاع يهدى علانيه من بيت المرأه إلى بيت زوجها فهى التى جاءت به و هذا المدعى ان زعم انه أحدث فيه شيئا فليأت عليه البينه

و وجه الاستدلال انه (ع) حكم بالمتاع للمرأه من غير يمينها لاستفاضه ذلك بحيث لو سئلوا لأخبروا بذلك. (و جوابه) ان الامام (ع) تمسک بالسیره لا ـ بالشياع فان المسؤول لم يذكر فى الروايه و انه من هو فغرض الامام (ع) انک لو سألت من هو حجه لأخبرك بالسيره المذكوره المفيده للعلم هذا لو كان المراد لو سألت أى شخص ممن هو موجود بين لابتيها. و اما ان كان المراد المجموع الذى بين لابتيها فهذا من الشياع المفيد للعلم و هو خارج عن محل الكلام.

(و أما المقام الثانی) و هو الكلام فى حجيه الشياع فى العداله بخصوصها

فنقول استدل على ذلك بأمور:

(أحدها) ما فى آخر صحيحه ابن أبى يعفور ص ۲۲۲ و هو قوله عليه السلام: فإذا سأل عنه أهل محلته و قبيلته قالوا: ما رأينا منه الا خيرا.

و أجاب عنه بعضهم بما توضيحه منا بأن اللازم ذكر تمام الفقره حتى يتضح الحال قال (ع): «و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعه المسلمين و أن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاه الا من عله. فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلته قالوا: ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين» فان ظاهر هذه الفقرات ان الاماره على العداله هو التعاهد لصلاه الجماعه فى الأوقات الخمس تعاهدا الى حد بحيث لو سئل عنه فى قبيلته و أهل محلته. قالوا: ما رأينا

منه إلا خيرا. فان كونه كذلك هو الذى يجيز شهادته و يحقق عدالته بين المسلمين فتكون هذه الفقره نظير قولنا إذا مرض

زيد فإذا سئل عنه قالوا طريح الفراش فزره) فجواب قوله: «فاذا كان كذلك لازما لمصلاه» هو قوله: «فان ذلك يجيز شهادته». و عليه فيكون المستفاد من الفقره المذكوره ان الاماره و الدليل على العداله هو الملازمه للصلاه جماعه ملازمه تستدعى الشياع عنه بالخير و ليس نفس الشياع هو اماره و لا أقل من احتمال ذلك فى الفقره و الدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال هذا غايه ما أمكن من تقريب رد هذا الخصم. و لكن يمكن أن يقال ان قوله (ع): (فإذا سئل عنه) لا يصلح إلا أن يكون شرطا ثانيا بعد قوله: فاذا كان كذلك. و قوله: فان ذلك يجيز شهادته يكون جوابا لهما أو للأول منهما و يكون جواب الشرط الثانى محذوفا لدلالته عليه أو بالعكس. نعم لو كانت العباره بحيث إذا سأله عنه كان الحق مع الخصم لكنه من باب تعدد الشرط و وحده الجزاء و لازم ذلك كفايه كل منهما فى تحقق الجزاء فتكون الروايه ظاهره فى كفايه الشياع غايه الأمر الشياع عند أهل قبيلته أو أهل محلته لا مطلقا و لعل ذلك من جهه كونهم أهل الخبره به دون من عداهم و عليه فلا تدل الروايه على حجيه نفس الشياع و إنما تدل على حجيه قول أهل الخبره به و لكن الروايه فى ما ذكره الخصم أظهر لمكان الفاء فى (فإذا) دون أو.

(ثانيها) ما روى أن النبى (ص) كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود فى قبائلهم و محلاتهم فاذا أثنوا عليهم قضى للمدعى على المدعى عليه فان فى ذلك دلاله على كفايه الشياع فى تزكيه الشهود و عدالتهم. و فيه مع الشك فى صحه الروايه انه يحتمل ان الضمير

عائد فى (أثنوا) إلى الرجلين المرسلين لا- إلى قبائلهم و أهل محلاتهم فتكون أجنبيه عن الشياع مضافا الى احتمال انه من باب الرجوع الى أهل الخبره و الظاهر ان هذه الروايه هى الروايه التى رواها صاحب الوسائل عن تفسير الحسن العسكرى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۶

عليه السلام و الاولى نقلها ليتضح لك حقيقه الحال و لا أقل من شرحها لفعل النبى (ص). قال كان رسول اللّه (ص) إذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعى:

أ لك حجه؟ فان أقام بينه يرضاها و يعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه و إن لم تكن بينه حلف المدعى عليه باللّه ما لهذا قبله ذلك الذى ادعاه و لا شى ء منه و إذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير و لا شر. قال للشهود: أين قبائلكما؟ فيصفان أين سوقكما فيصفان، أين منزلكما فيصفان ثمَّ يقيم الخصوم و الشهود بين يديه ثمَّ يأمر فيكتب أسامى المدعى و المدعى عليه و الشهود و يصف ما شهدوا به ثمَّ يدفع ذلك الى رجل من أصحابه الخيار ثمَّ مثل ذلك الى رجل آخر من خيار أصحابه ثمَّ يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا- يشعر الآخر إلى قبائلهما و أسواقهما و محالهما و الربض الذى ينزلانه فيسأل عنهما فيذهبان و يسألان فإن أتوا خيرا و ذكروا فضلا رجعوا الى رسول اللّه (ص) فأخبراه أحضر القوم الذى أثنوا عليهما و احضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا فلان بن فلان و هذا فلان بن فلان أ تعرفونهما فيقولون: نعم فيقول: ان فلانا و فلانا جاءانى عنكما فيما بيننا بجميل و ذكر صالح إن كما قالا؟ فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على

المدعی علیه. فان رجعا بخبر شـی ء و ثناء قبیح دعا بهم فیقول أ تعرفون فلانا و فلانا؟ فیقولون: نعم. فیقول: اقعدوا حتی یحضروا فیقعـدون فیحضـرهما فیقول للقوم أ همـا همـا؟ فیقولون: نعم. فـاذا ثبت عنـده ذلـک لم یهتـک سترا بشاهـدین و لاـ عابهما و لا وبخهمـا و لکن یـدعو الخصوم الی الصـلح فلاـ یزال بهم حتی یصـطلحوا لئلا یفتضـح الشـهود و یستر علیهم و کان رؤوفا رحیما عطوفـا علی أمته فـإن کـان الشـهود من أخلاـط الناس غرباء لا یعرفون و لا قبیله لهما و لا سوق و لا دار أقبل علی المـدعی علیه فقال: ما تقول فیهما؟ فان قال ما عرفنا إلا خیرا غیر انهما قد غلطا فیما شهدا علیّ أنفذ شهادتهما و إن جرحهما و طعن بهما

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۷

أصـلح بین الخصم و خصمه و احلف المدعی علیه و قطع الخصوم بینهما. و الحاصل ان هذه الروایه إنما تدل علی جواز الشهاده بحسن الظاهر عند علم الشاهد به و لو لم یکن هناک شیاع.

(ثالثها) قوله (ع) فی معتبره عبد اللّه ابن المغیره ص ۲۲۱ کل من ولد علی الفطره و عرف بالصلاح و قوله (ع) فی حسنه إبراهیم ص ۲۲۴ بعد أن یعرف منه خیرا. و فیه ما لا یخفی فإنه من المحتمل ان المراد بالمعرفه هو العلم و الیقین فیکون ذلک أجنبیا عما نحن فیه لأـنه کمـا تقـدم المراد إثبات حجیه الشـیاع الـذی یفیـد الظن و إلا فالـذی یفیـد العلم لا حاجه لإثبات حجیته لأنه حجه بنفسه.

مضافا الی أن معرفه الصلاح و الخیر غیر معرفه الخبر عنهما فلو کان لسان الروایتین معرفه الخبر عنهما لکان فیهما دلاله

على حجيه الشياع لكن معرفه الصلاح و الخير عباره عن معرفه حسن الظاهر. و هذا نظير ما تقدم فى مسأله الفرق بين ظهور النسبه و ظهور الاخبار عنها ص ۳۰۰ فراجع ذلک حتى يتضح لک حقيقه الحال.

الطريق السادس الوثوق بالعداله

اشاره

(سادس الأمور التى يثبت بها العداله الوثوق بالعداله و الاطمئنان بها) الذى هو العلم العادى فى نظر العرف و العقلاء و لعله هو المراد لجدى (ره) فى كشف غطائه حيث جعل الطريق الثانى لمعرفه العداله الظن لشياع يفيد الظن المتاخم للعلم و هو الذى يظهر من الشيخ الأنصارى (ره) اعتباره فى مطلق الموضوعات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۸

[حجيه الوثوق فى مطلق الموضوعات]

و الكلام فيه (أولا) فى حجيته مطلقا. (و ثانيا) فى حجيته فى خصوص العداله.

أما الكلام فى الأول فنقول: ان محل البحث هو الوثوق الحاصل من غير الطرق المعتبره كالبينه و حسن الظاهر و إلا لو حصل من الطرق المعتبره فلا إشكال فى حجيته بواسطه حجيه ذلک الطريق كما انه فى غير الموضوعات المعتبر فيها العلم لإمكان ان يدعى بأن العلم و المعرفه المتبادر منهما عند العرف ما يعم الوثوق و الاطمئنان إذا عرفت ذلک فمقتضى القاعده عدم حجيته لما قرر فى محله من ان حجيه غير القطع تحتاج الى جعل و الأصل عدم الجعل.

و قد استدل على حجيه الوثوق فى سائر الموضوعات:

(أولا) بالسيره المستمره على ترتيب آثار الواقع على ما يوثق به و بناء المتشرعه على المعامله مع الوثوق و الاطمئنان معامله العلم الحقيقى. و فيه منع اتفاق العقلاء فى جميع الأعصار و الأمصار على الاعتماد فى أمورهم على الوثوق و الاطمئنان من أى سبب حصل فإن أحدا لم يرفع يده عن أمواله و إعراضه بمجرد حصول الوثوق من دون أن ينظم له سند معتبر و لا يدفعون لمدعى الوكاله بمجرد الوثوق. و أما بناء المتشرعه فهو لو كان ثابتا للزم القول بحجيه الوثوق فى جميع الموارد فيكتفى به فى تنجز كل حكم

لـم تقـم عليـه حجه شـرعيه أو عقليه و يكتفى به فى الخروج عن عهـده التكـاليف المنجزه و لـو مـع التمكن من العلم الحقيقى و الظاهر ان ذلك لا يلتزم به أحد.

(و ثانيـا) بـدليل الانسـداد لأـن بـاب العلم منسـد فى أغلب الموضوعـات و قله الطرق المعتبره كالبينه العادله و نحوها فيها و لزوم الوقوع فى خلاف الواقع من الرجوع الى الأصول فى موردها لأن نوعها عدميه كأصاله عدم النسب و عدم الزوجيه و عدم التذكيه و عـدم الوقف و عدم البيع و نحو ذلك و هو خلاف المصـلحه فلا يرضـى به الشارع، و تعذر الاحتياط و تعسـره و الوثوق أقرب الطرق للواقع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۰۹

بعد العلم. (و جوابه) ما سبق من عدم انسداد باب العلم و العلمى فى الموضوعات لما تقدم ص ۶۸.

[حجيه الوثوق فى خصوص العداله]

و اما الكلام فى الثانى و هو حجيه الوثوق فى خصوص العداله فقد استدل بأمور:

(أحـدها) روايه أبى على بن راشـد لا تصل إلا خلف من تثق بـدينه و أمانته و فى نسـخه المكاسب (و ورعه) بدل (أمانته) و قول الصادق (ع) فى خبر البصـرى: إذا كنت خلف امام تتولاه و تثق به فإنه يجزيك قراءته و مثله عن الفقه الرضوى. و فيه انه مختص بصلاه الجماعه فلا دليل على اعتبار الوثوق فى جميع موارد اعتبار العداله.

(ثانيها) ما فى مرسله يونس المتقدمه ص ۲۲۱ (فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شـهادته و لا يسأل عن باطنه). و فيه انها إنما تدل على كفايه حسن الظاهر لا اعتبار الوثوق بالعداله فقد يكون الظاهر مأمونا و لكن لا يحصل منه الوثوق بملكه العداله.

(ثالثها) روايه الصدوق (ره) فى الخصال المتقدمه ص

۲۲۴ و هی من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدّثهم فلم یکذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته. و وجه الاستدلال بها یکون فی فقرتین:

(إحداهما) قوله (ع): «ظهرت عدالته» حیث یدل علی أن المذکورات توجب الوثوق بعدالته فتکون ظاهره فی اعتبار الوثوق. (و جوابه) ان تلک الأمور تکون موجبه لحسن الظاهر فتثبت العداله بها سواء حصل الوثوق أم لا.

(ثانیهما) قوله (ع): «و وجبت اخوته» بتقریب ذکره الشیخ

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۰

الأنصاری (ره) حکی عنه من کتاب الصلاه فی باب الجماعه و هو انه لا تجب اخوه غیر الثقه المعتمد المظنون به حسن حال الباطن. (و جوابه) واضح انه لا دلیل علی ما ذکره فإنه أی مانع ان یوجب الشارع اخوه من کان بتلک الصفات المذکوره التی لها الدخل فی حسن المعاشره.

(رابعها) ما ورد فی تفسیر قوله تعالی مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدٰاءِ عن أمیر المؤمنین (ع) قال: ممن ترضون دینه و أمانته و صلاحه و عفته و تیقظه فیما یشهد به (و جوابه) مضافا لضعف الروایه بإرسالها ان کون الشاهد مرضیا لا- یلازم الوثوق بوجود الملکه الباطنیه للعداله عنده فإن الذی ظاهره حسنا یکون مرضیا مع انه قد لا یحصل الوثوق به.

الطریق السابع الظن بالعداله

(سابع الأمور التی یثبت بها العداله الظن بها) و الکلام فیه تاره فی اعتباره فی مطلق الموضوعات و قد تقدم ذلک ص ۶۸ و تاره فی خصوص العداله و استدل علی ذلک بوجوه:

(أحدها) دلیل الانسداد و تقریبه ان العلم بالعداله متعسر و لو رجعنا للأصول فی موارد الجهل بها لزم تضییع الحقوق و تعطیل الجماعات و الأسواق لأن الأصل عدم العداله

فلا بد من العمل بالظن كما فى نظائره من الموضوعات بل الأحكام الشرعيه عند بعضـهم. (و جوابه) ما عرفته غير مره من وجود طرق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۱

لمعرفه العـداله سـهل التناول كحسن الظاهر و البينه العادله فلا يلزم من عدم جعل الظن فى موارد الجهل تضـيع الحقوق و تعطيل الجماعات و الأسواق بل لعل العمل بالظن فيها قد يوقع الإنسان فى خلاف الواقع فتبطل الحقوق و يصلى خلف غير العادل.

(ثانيهـا) الأصـل لأن وجوب الأخـذ بقول المجتهـد العادل زياده على الظن به مشـكوك و الأصل عـدمه. و فيه انه لا يثبت اعتبار الظن مضافا الى ان وجوب الأخذ بقول المجتهد العادل ثابت بالأدله فلا بد من إحرازه إما بالعلم أو العلمى.

(ثالثها) ما تقـدم من روايه الأمالى ص ۲۲۴ من صـلى خمس صـلوات فى اليوم و الليله جماعه فظنوا به خيرا و أجيزوا شـهادته. و وجه الاستدلال انه ليس المقصود ظن الخير إذ ليس هو تحت قدره الإنسان فلا بد أن يكون المراد به ترتيب آثار الخير بعد الظن به و معنى هـذا كون الظن بـالخير حجه و بتقريب آخر أن أمر المولى بترتيب آثـار الواقع بلسـان تحصـيل الظن به يسـتفاد منه أن الظن بذلك الواقع حجه فيه و إلا لما كان معنى للتعبير بهذا اللسان. و فيه ما لا يخفى فان ذلك كنايه عن عدم اتهامه نظير قولهم أحسن فيه الظن و كثير مـا تسـتعمل كلمه (ظن الخير) فى ألسـنه العرب بهـذا المعنى فيكون معنـاه المراد نظير ما روى عنهم (ع): «ضع أمر أخيك على أحسنه» سلمنا ذلك لكن لما كان المراد ليس هو الظن الوجدانى و إنما المراد ترتيب آثار

الواقع بالسبب المذکور فی الروایه و هو الصلوات فی الیوم و اللیله جماعه، فالروایه إنما تکون داله علی ان السبب المذکور و هو الصلوات الخمس جماعه موجب لترتیب آثار الخیر نظیر ما اشتمل علیه ذیل صحیحه ابن أبی یعفور المتقدمه ص ۲۲۲

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۲

الطریق الثامن حکم الحاکم بالعداله

(ثامن الأمور التی یثبت بها العداله حکم الحاکم) بناء علی تعمیم حکم الحاکم لمثل ذلک أو لأنها کانت مورد النزاع، و الحاصل ان الموضوعات الخارجیه و ان کان القول بثبوتها بحکم الحاکم محل إشکال إلا ان الظاهر انه یثبت به مثل هذه الموضوعات التی غالبا ینسد فیها باب العلم کالهلال و الاجتهاد. و قد نقل الآشتیانی الإجماع علی ثبوتها کما ذهب الی ذلک عمنا الأعلی الشیخ حسن فی شرح مقدمه کشف الغطاء.

الطریق التاسع دعوی العداله

(تاسع الأمور التی یثبت بها العداله دعوی العداله) بأن یخبر الشخص عن نفسه بأنه عادل کما ذهب بعضهم الی مثل ذلک فی الاجتهاد فقبل دعوی الاجتهاد فیه و یمکن أن یستدل لذلک بوجوه:

(أحدها) ان العداله من الملکات الخفیه التی لا یطلع علیها إلا صاحبها

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۳

کاحتلام الصبی و حیض المرأه و طهرها. و فیه ما لا یخفی فإنه یمکن الاطلاع علیها بالمعاشره مع انه یوجد الفارق بین مثل احتلام الصبی و العداله فإنه قد یشتبه الشخص فیتخیل انه عادل بخلاف الاحتلام. سلمنا لکن لا دلیل علی قبول قول ما لا یعلم إلا من قبله مطلقا بنحو الکلیه و انما التزم بذلک فی موارد خاصه.

(ثانیها) عموم آیه النبإ و آیه السؤال للأخبار عن نفسه بأنه عادل و فیه انها منصرفه عن اخباره عن نفسه بالعداله کیف لو تمَّ ذلک للزم قبول قول المدعی العادل فی عموم الدعاوی و هو کما تری.

(ثالثها) انسداد باب العلم و العلمی فیها فلو رجع الی الأصل فیها ضاعت علینا أغلب الأحکام. لأن الأصل عدم العداله. و فیه ما عرفته غیر مره من عدم تمامیه هذا الدلیل.

الطریق العاشر تصریح المشهود علیه بعداله الشهود

(عاشر الأمور التی یثبت بها العداله) هو ما لو صرح المشهود علیه بعداله الشهود فان علی الحاکم ان یقبل شهادتهما علیه و

يحكم بها. و حكى القول بذلك عن التحرير و الدروس و التنقيح و الإيضاح و لكن ظاهر الأكثر عدمه و هو المحكى عن العميدى و قد تقدم منا الكلام فى ذلك فى الطريق الثالث للعداله و الإعاده لا تخلو عن الإفاده فنقول: قد استدل على ذلك فى الإيضاح بأن المشهود عليه قد أقر بوجود شرط الحكم

علیه و کل من أقر علی نفسه بشـی ء نفّذ علیه و فیه ان الحکم انما یرجع للقاضـی و عند اسـتناده إلی البینه قد اشترط علیه الشارع أن تکون عادله و لیست کونها عادله حقا محضا للخصم حتی یسقطه و لعله الی ذلک

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۴

یشـیر من قال بأن شرط الحکم انما هو العداله المعلومه للحاکم لا العداله الواقعیه و ان لم تکن معلومه له و لا ریب انه لم یحصل له العلم بالعـداله من قول المـدعی علیه و (الحاصـل) ان البینه و إن کـان یثبت بهـا المشـهود به إلاـ انه فیمـا نحن فیه بالنسـبه إلی المشـهود علیه لا یثبت بها ذلک لعلمه بغلطها و عدم مطابقتها للواقع و بالنسبه إلی الحاکم لم یحرز جامعیتها لشرائط الحجیه حتی یحکم علی طبقها.

و أیضا رد علیه فی المستند بالمنع من کونه إقرارا علی نفسه لأنه لا یلزم من وجوده الوجود، و لأن کونه إقرارا علی نفسه موقوف علی کونه مقبولا عند الحاکم و قبوله عند الحاکم موقوف علی کونه إقرارا علی نفسه و هو دور.

و استدل علیه صاحب المستند تبعا لبعض معاصریه بما روی فی تفسیر الإمام العسکری (ع) و عن هدایه الحر العاملی و وسائله ان رسول اللّه إذا تخاصم الیه رجلان فی حق قال للمـدعی أ لک بینه؟ فان أقام بینه یرضاها و یعرفها أنفـذ الحکم علی المدعی علیه الی أن قال (ع): فاذا کان الشـهود من أخلاط الناس لا یعرفون و لا قبیله لهما و لا سوق و لا دار أقبل علی المدعی علیه و قال: ما تقول فیهما فان قال ما عرفت إلا خیرا غیر انهما قد غلطا

فیما شهدا علیّ أنفذ علیه شهادتهما. و لا یخفی ما فیه فإنه مضافا الی الشک فی صحه سنده و اختصاصه بصوره العجز عن الفحص عن الشهود لعدم معرفه القبیله و السوق و الدار لهما انه أعم من المدعی لأن المدعی التصریح بالعداله لا التصریح بعلم الخیر فیهم و قد حمل بعضهم هذا الخبر علی صوره حصول العلم له (ص) من قول المدعی علیه باعتبار ان الغالب حصول العلم من ذلک. و فیه ما لا یخفی لوضوح عدم حصول العلم منه.

و یمکن أن یستدل للحکم المذکور بقوله تعالی فی سوره البقره:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ فإنه یفهم منها الحکم المذکور باعتبار ان المیزان الذی جعله

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۵

الشارع هو ما یرضی به الطرفان من الشهود لا الحاکم و فیما نحن فیه قد رضی بالشهود الطرفان المدعی و المدعی علیه بل لعل التعبیر (بترضون) دون (المرضیین) اشاره و إرشاد الی أن المعتبر فی الشهاده هو المرضی عندنا لا من هو مرضی فی الواقع و عند اللّه عز و جل.

و یمکن أن یستدل له بأن اشتراط الفحص عن عداله الشهود علی الحاکم من باب المنه علی المشهود علیه و الإرفاق به فاذا هو أسقطه کان سبب الحکم للحاکم قد تمَّ فله الحکم بالشهود الذین اعترف المشهود علیه بعدالتهم.

الطریق الحادی عشر الاستصحاب

(الحادی عشر من الأمور التی تثبت بها العداله) الاستصحاب و هو انما یکون فیما لو علم بالعداله سابقا أو قام دلیل شرعی علی ثبوتها سابقا و لم یعلم بعد ذلک بزوالها فإنه یستصحب بقائها للسیره و لأدله الاستصحاب و قد تقدم ذلک منا

عده مرات.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۶

طرق معرفه الجرح

(الثانی و العشرون) من تنبیهات هذا المبحث انه قد عرفت الطرق الموجبه لمعرفه العداله.

اشاره

و اما الفسق فالطرق الموجبه لمعرفته یمکن معرفتها بملاحظه ما ذکرناه فی الطرق الموجبه لمعرفه العداله باعتبار کونها موضوعا من الموضوعات الخارجیه فإن الجرح و فسق الشخص أیضا من الموضوعات الخارجیه، و بعباره أخری أن الطرق المتقدمه ما ثبت کونه طریقا للموضوع الخارجی کما یکون طریقا للعداله یکون طریقا لغیرها من الفسق و غیره من الموضوعات الخارجیه کالبینه حتی انه وقع الخلاف فیما بینهم فی جواز الاکتفاء فی الجرح بالواحد کالتعدیل. و فی المحکی عن المعالم ان طرق معرفه الجرح کالتعدیل، و الخلاف فی الاکتفاء بالواحد و اشتراط التعدد جار فیه و المختار فی المقامین واحد آه.

و أما ما کان منها طریقا للعداله فقط کحسن الظاهر فهو لیس بطریق للفسق لأن طریقیته انما ثبتت للعداله فقط.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۷

فوائد تتعلق بالمقام

«أحدها» کفایه الإطلاق فی الشهاده بالجرح

اشاره

و هنا فوائد:

(أحدها) انه قد تقدم فی مبحث إثبات العداله بالبینه کفایه الإطلاق فی التعدیل، و أما الجرح ففی کفایه الشهاده به بنحو الإطلاق من دون ذکر السبب أو لا بد من ذکر التفسیر و السبب محل خلاف بین الفقهاء و الأصولیین علی أقوال:

(الأول) الاکتفاء بالإطلاق من دون ذکر السبب و التفسیر کأن یقول هو فاسق و هو المحکی عن النهایه عن قوم.

(الثانی) عدم الاکتفاء بالإطلاق و لزوم ذکر سبب الجرح و تفسیره و هو المحکی عن الإسکافی و الشیخ و ابن البراج و ابن حمزه و ابن إدریس و أکثر الأصحاب و استدل للأول بما استدل به لکفایه الإطلاق فی التعدیل.

و لا ـ وجه لـدعوى معارضـتها بالعمومات المانعه من العمل بغير العلم لأنها حاكمه عليها شأن سائر أدله الأمارات و اسـتدل للثانى بالأصل أعنى أصاله عدم الحجيه و

بالعمومات المانعه عن العمل بغير العلم. و لا يخفى ما فيه فان الأصل لا يجرى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۸

بعد قيام الدليل على الحجيه و هو حاكم على العمومات المانعه من العمل بغير العلم شأن سائر أدله الامارات. و استدل أيضا بأن الناس يختلفون فيما به الجرح و ما هو المضر بالعداله فإذا كانت الشهاده بالجرح مستنده لما هو خلاف رأى الحاكم لا يقبلها الحاكم. و مع إطلاق الشهاده يدور أمرها بين المقبوله و غيرها و الشک فى الشرط يستلزم الشک فى المشروط. و فيه ما ذکرنا فى جواب من منع من إطلاق التعديل مضافا لما تقدم ص ۲۸۹ من عدم العبره برأى الحاكم و المزکى و انما العبره برأى المزکى

و قد يستدل له بأن الأخبار عن الجرح من دون ذكر السبب اخبار عن أمر حدسى

من حيث اختلاف المذاهب فيما يوجب الجرح و لا دليل لنا على وجوب تصديق العادل فى الأخبار عن الأمور الحدسيه الاجتهاديه و ذلک لان الأدله الداله على وجوب تصديق العادل انما هى تنفى احتمال تعمد الكذب منه و لا تنفى احتمال الخطأ منه لان الصدق الذى تأمر به هو الصدق الذى هو تحت اختياره و هو الصدق من جهه عدم تعمده الكذب و أما الصدق من جهه عدم خطأه و اشتباهه فهو ليس تحت اختياره. و عليه فاذا كان فى اخبار العادل عن شى ء ما يدل على نفى خطئه و اشتباهه نأخذ بخبره و نعمل به كما فى اخباره عن الحسيات حيث ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فيها لندره وقوع الخطأ فيها و إذا لم يكن فى اخبار العادل عن شى ء ما يدل على نفى الخطأ عنه فلا نأخذ به كما فى اخباره عن الأمور الحدسيه

الاجتهادیه حیث ان العقلاء لم یکن بنائهم فیها علی عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فأصاله عدم الخطأ غیر جاریه فیها فلا یعمل بتلک الأخبار. و لا یخفی ما فیه لما حققناه فی محله من أن الأخبار عن الأمور الحدسیه التی قریبه الی الحس لابتنائها علی مقدمات واضحه جلیه یبنون العقلاء علی أصاله عدم الخطأ و الاشتباه فیها لعین ما ذکر فی الأخبار عن الأمور الحسیه من ندره وقوع الخطأ فیها و لذا تراهم یقبلون الأخبار عن الاجتهاد فی العلم و عن الأفضلیه فیه، و عن العداله،

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۱۹

و عن الطهاره، و عن النجاسه بل و عن الملکیه و الزوجیه و الرقیه و نحو ذلک.

و العجیب من المرحوم الاشتیانی فی کتاب القضاء اعتمد علی الدلیل المذکور و لم یتفطن لما ذکرناه من الجواب. و الأغرب من ذلک انه أورد علی نفسه بالشهاده بالملکیه و الزوجیه و أجاب (ره) عنه بأن ذلک خارج عن محل الفرض لوجود أصل یحرز به الواقع و هو أصاله الصحه فی المشهود به فیکون حال هذا الأصل فی المقام حال أصاله عدم الخطأ الجاریه فی الأخبار عن الحسیات. و وجه الفساد هو ان أصاله عدم الخطأ من المخبر إذا کانت لا تجری فی الأخبار عن الحدسیات فهنا أیضا لا تجری فلا نأخذ باخباره. و أصاله الصحه لا تخرج الشی ء عن کونه حدسیا قد یخطأ فیه المخبر فهنا نحتاج إلی أصلین أصاله الصحه و أصاله عدم الخطأ (و الأول) جاری فی مقدمات المخبر عنه و هی أسباب الملکیه و الزوجیه (و الثانی) جاری فی نفس الشخص المخبر.

[الفائده] «الثانیه» التعارض بین الجرح و التعدیل

اشاره

(الثانیه) إذا قامت البینه علی عداله شخص و قامت بینه أخری

على جرحه. كقول المفيد (ره) فى محمد بن سنان انه ثقه و قول الشيخ انه ضعيف و كقول ابن الغضائرى فى داود الرقى انه فاسد المذهب لا- يلتفت اليه و قول غيره انه كان ثقه. قال فيه الصادق (ع): أنزلوه منى منزله المقداد من رسول اللّه (ص) فهنا صور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۰

(الاولى) وقوع التعارض بينهما مع عدم المزيه لإحداهما على الأخرى

اشاره

لا- باعتبار حال المزكى و الجارح كأن كان إحداهما أعدل و لا باعتبار كلامهما كأن كان كلام أحدهما أظهر و لا باعتبار أمر خارج ككون إحداهما أكثر فذهب جماعه إلى التوقف بمعنى لا- يحكم بالفسق و لا- بالعداله كما فى مجهول الحال و هو المحكى عن الخلاف و التهذيب و المختلف و المنيه و الدروس و المسالك و الكفايه و الظاهر انه المشهور بين الأصحاب بل بين علماء الإسلام. و استدلوا على ذلك بان الشهادات قد تقابلت و لا ترجيح لإحداهما على الأخرى فيتوقف عن الحكم على طبق إحداهما. و فيه انهم إن أرادوا بالتوقف هو سقوطهما و فرض المقام كما لو لم تكن بينه أصلا فهو مبنى على تساقط الحجتين عند التعارض و نحن قد قررنا فى محله ان مقتضى القاعده عند التعارض هو التخيير و سيجى ء ان شاء اللّه فى التنبيه فى آخر هذه الصوره ما يوضح الحال. قالوا: و تظهر الثمره بين القول بالتوقف و بين القول بالجرح انه على القول بالتوقف يرجع الى الحاله السابقه من العداله أو الفسق إن كانت معلومه و إلا فيكون من قبيل مجهول الحال لتساقط البينتين و أما على القول بتقديم الجرح فيؤخذ به و لا يعتنى بالحاله السابقه و أيضا على القول بالتوقف لو قام دليل آخر

على العداله أخذ به لسقوط البينتين و جعلهما كالعدم للتوقف فيكون الدليل بلا معارض بخلاف ما لو رجحنا الجرح و ذهب آخرون الى تقديم شهاده الجرح كما عن الشرائع و عن المبسوط للشيخ (ره) و عن المعالم نسبته الى أكثر الناس و استدلوا له.

(أولا) بأن بتقديم الجرح جمعا بينهما إذ غايه قول المعدل انه لم يعلم فسقا و الجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بالعداله كان الجارح كاذبا، و إذا حكمنا بفسقه كانا صادقين و الجمع اولى ما أمكن، و لذا لو ظهرت عدالته بالاختبار ثمَّ قامت البينه على فسقه عملنا بقول البينه. و جوابه ان الفرض ان العداله تنافى الفسق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۱

و تضاده فالذى يشهد بالعداله يعلم بعدم الفسق و لذا فسرت العداله بالملكه اللازمه لفعل الواجبات و ترک المحرمات فتقديم كل منهما يوجب كذب الآخر. و فى صوره الاختبار إذا حصل العلم بالعداله طرحنا البينه و عند عدم حصول العلم فهو ليس بحجه و لا بد من الأخذ بالبينه.

(و ثانيا) إن الظن الحاصل من قول الجارح أقوى. و فيه انا لو سلمنا ذلک فلا دليل لنا على حجيه هذا الظن.

(و ثالثا) بما رواه الكافى و التهذيب عن أبى عبد اللّه (ع) ان أمير المؤمنين (ع) كان يحكم فى زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان و شهد له ألف بالبراءه جازت شهاده الرجلين و أبطل شهاده الألف لأنه دين مكتوم فإنه من التعليل يفهم ان البينه إذا قامت على أمر خفى ترجح على البينه المعارض لها و لا ريب ان الفسق أمر خفى و لذا علل بعض الأصحاب وجه تقديم الجرح بأنه مما يخفى و فيه

ان الروایه ضعیفه. و لو تنزلنا فهی مخصوصه بالدین الخفی کالزندقه.

(و رابعا) ما روی عنهم (ع) «من أن الغائب علی حجته إذا حضر» فإنه لو لا تقدیم الجرح علی التعدیل لم یکن لذلک وجه. و فیه انه انما یقتضی سماع رد الغائب إذا حضر و هو لا یقتضی تقدیم جرحه بل قد یتوقف فی الحکم عند تقدیمه البینه الجارحه.

(و خامسا) انه یجب تقدیم بینه الجرح لأنها تدل علی ما لا تنفیه بینه التعدیل و کانت ساکته عنه فیجب الأخذ بها تصدیقا لهما و عملا بهما من دون تصرف فیهما کالبینتین الغیر المتعارضتین و ذلک ان بینه الجرح تدل علی صدور الکبیره منه و ساکته عن وجود ملکه العداله عنده کما ان بینه التعدیل تدل علی وجود الملکه المذکوره عنده و ساکته عن عدم صدور الکبیره منه غایه

الأمر أنها تعرف عدم صدور الکبیره من المشهود علیه بواسطه أصاله عدم صدورها منه أو الیقین بعدم صدورها منه أو الیقین بالتوبه منها بعد صدورها منه. فتکون هذه محتملات فی بینه التعدیل من غیر دلاله لها علی أحدها.

و إذا کان الأمر کذلک فالواجب هو الأخذ بما دلت علیه کل من بینه التعدیل و الجرح و طرح ما سکتت عنه کما هو الشأن فی سائر الأدله و مقتضی ذلک أن یکون للمشهود علیه ملکه (کما هو مدلول بینه التعدیل) و ان یکون قد صدرت منه الکبیره (کما هو مقتضی بینه الجرح). و لا یخفی ما فیه فان العداله تنافی الفسق و تعانده. و قد عرفت فیما تقدم ص ۲۲۵ من انها الملکه الملازمه لفعل الواجبات و ترک المحرمات فهی لا ینفک

عنها عدم الكبيره كيف و لو كان ينفك عنها ذلك لما كان فائده باشتراط العداله فى الشاهد و غيره لعدم الامانه به و استوى هو و الفاسق فى احتمال تعمد الخيانه فالشهاده بالعداله غير ساكته عن الدلاله على عدم صدور الكبيره و عدم صدور منافيات المروه بل هى داله على ذلك.

و الشـهاده بالجرح داله على عـدم الملكه المذكوره أعنى الملازمه لعدم الكبيره و لعدم منافيات المروه. و أما الملكه التى تجتمع مع صـدور الكبيره فهى ليست بالعـداله فلم تكن مشـهودا بهـا هـذا على تفسـير العـداله بالملكه و أما على تفسـيرها بحسن الظاهر فالفسق الذى ينافيها هو فعل ما ينافى حسن الظاهر فالشـهاده بالجرح تدل على عدم حسن الظاهر و هكذا على تفسيرها بأنها فعل الواجبات و ترک المحرمات أو ظهور الإسـلام مع عدم ظهور الفسق و الحاصل ان دعوى السـكوت عما ذكر فى شـهاده التعديل أو الجرح لا وجه لها و العجب من مدعيها.

(و سادسا) ان الأخبار بالعـداله إخبار بأمر وجودى و هو الملكه و عـدمى و هو عدم صدور الكبيره و منافيات المروه و لا ريب ان الأخبار بالأمر العدمى مستنده عدم العلم و الأصل. فلا يعارض ما هو بمنزله الدليل بالنسبه إليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۳

أعنى أخبـار الجـارح بوجود الكبيره أو منافيـات المروه كمـا لاـ يعـارض الأصل الـدليل. و (الحاصل) ان الحاصل من قوله (فلان عـادل) هو العـداله الظـاهريه و الحاصـل من قوله (فلاـن فـاسق) هو كونه غير عـادل واقعـا و من المعلوم انه لاـ تنافى بين العـداله الظاهريه و الفسق الواقعى كما لا تنافى بين الطهاره الظاهريه و النجاسه الواقعيه فيما إذا قامت البينه عليهما بحيث علمنا

كون البينه على الطهاره من جهه الأصل. و بهذا يظهر ان الأخذ بشهاده الجارح ليس طرحا لشهاده المعدل لأن رفع اليد عن الأصل بعد قيام الدليل على خلافه ليس بطرح له.

و ان الجمع فيما نحن فيه ليس من قبيل الجمع بين الروايتين المتعارضتين حتى يقال انه جمع لا دليل عليه بل لا يعقل من حيث عدم إمكان أن يصير كلام متكلم قرينه على المراد من كلام متكلم آخر. و ذلک لأن مرجع الجمع فيما نحن فيه الى العمل بأدله البينه فى كل منهما و (بعباره أخرى) ان الاماره إذا كانت بحيث يزول ذاتها بالعلم بالخلاف كانت نسبتها الى كل اماره على خلافها كنسبه الأصل إلى الدليل فى عدم المعارضه و انما تصلح الاماره للمعارضه إذا لم يكن العلم بخلافها رافعا لذاتها و انما يرفع حكمها كالخبر مثلا فان العلم بخلافه يكذبه و لا يزيل ذاته و لا يخرجه عن كونه خبرا و إنما يزيل اعتباره و حجيته و هذا بخلاف عدم الوجدان و عدم البيان و عدم الدليل و نحوها من الامارات العدميه بعد الفحص و التتبع و كأصل البراءه و الاستصحاب. فان العلم بالوجود و الدليل و البيان يضادها بذاتها و يوجب زوال نفسها لا انه يوجب عدم اعتبارها و فيما نحن فيه ان العلم بالجرح و الدليل عليه يزيل موضوع التعديل و ذاته لأنه عباره عن الأخبار بالملكه مع عدم ثبوت صدور الكبيره منه و هذا الاستدلال الظاهر انه للشيخ الأنصارى (ره) و قد آمن به عده من تلاميذه المحققين (ره) و لكن يمكن أن يجاب عنه من جهات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۴

(الاولى) إن العداله كما عرفت هى

الملکه الملازمه لترک الکبائر و الإصرار علی الصغائر، و أما الملکه الغیر الملازمه لها فلیست من العداله شأن سائر الأمور ذات الملکات. و علیه فالشاهد بالعداله لا بد من استناده إلی الملکه التی یعلم بملازمتها لذلک فهو یعلم بعدم صدور الکبیره منه إن کان مستند شهادته هو العلم و إن کان مستند شهادته هو الاماره الشرعیه کحسن الظاهر فهو یکون ممن قامت عنده الاماره الشرعیه علی عدم صدور الکبیره منه و لیس یکون الأصل الذی ذکره هو المستند أبدا فان الأصل المذکور إنما یجری مع الملکه الغیر الملازمه لعدم صدور الکبیره لأن الملکه الملازمه له یعلم معها بعدم الکبیره فلا یجری الأصل. فإذا کان الأصل المذکور انما یجری مع الملکه الغیر الملازمه و الملکه الغیر الملازمه لیس هی بالعداله فتکون دائما بینه التعدیل تعارض بینه الجرح.

(الثانیه) انا لو سلمنا ذلک لکنا لا نعلم استناد بینه التعدیل الی الأصل فلعلها استندت الی العلم بعدم الکبیره أو استندت إلی التوبه بعد الفسق لا إلی أصاله عدم الکبیره فلا یکون الجرح بالنسبه إلیها من قبیل الدلیل بالنسبه الی الأصل بل ربما یکون الأمر بالعکس فیکون الجرح بمنزله الأصل و التعدیل بمنزله الدلیل فیما لو کان مستند الجرح هو صدور الکبیره و أصاله عدم التوبه و مستند التعدیل هو العلم بالتوبه نعم لو کان دائما و أبدا التعدیل مرجعه الی عدم العلم بالکبیره و الجرح مرجعه الی العلم بها اتجه تقدیم الجارح أما مع قیام الاحتمال المزبور فی کل جرح و تعدیل فلا وجه لتقدیم الجرح لأن نسبه الأصلیه و الدلیلیه الی کل منهما علی حد سواء (و دعوی) ان ذلک الاحتمال أمر خارج عن مدلول قول المعدل لأن

حـاق معنى التعـديل لاـ يزيـد عن الاخبار بأمر وجودى و هى الملكه و عـدم العلم بالفسق كما أن حاق معنى الجرح لا يزيـد عن الأخبار بأمر وجودى و هو فعل الكبيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۵

و عـدم العلم بوجود أمر آخر بعده و هو التوبه فيؤخذ بكل منهما فى معلومه و هو الأمر الوجودى فقط دون مجهوله بل يرجع فى المجهول منهما الى الأصل إذا لم يعارضه قول الآخر. و مقتضـى الأخذ بقول المعدل فى معلومه تصديقه فى وجود ملكه العداله. و لاـ يصح الرجوع فى مجهوله و هو الفسق الى الأصـل بـأن يقال الأصل عـدم الفسق لأن قول الجارح فى معلومه يثبت الفسق و حينئذ يرجع فى مجهول قول الجارح و هو التوبه الى الأصل و هو أصاله عدم التوبه.

فيكون الحاصل من التصديقين هو ثبوت الفسق و الثابت من الأصلين هو أصاله عدم التوبه. و اما احتمال استنادا المعدل الى العلم بالتوبه بعـد الفسق الذى شـهد به الجارح. فلا يدل ظاهر لفظ التعديل عليه لان العام لا يدل على الخاص بل على القدر المشترک فإن الأخبار بالرجل لا يرتب عليه أحكام مجى ء زيد بل أحكام مجى ء الرجل ففيما نحن فيه الاخبار بالتعديل لا يرتب عليه آثار العـداله الحاصـله بالتوبه بعـد المعصـيه لأن العداله قد تحصل بالملكه الابتدائيه مع عدم تحقق الفسق فى الخارج كما قد تحصـل بالتوبه بعـد الفسق و القدر المشترک بينهما هو الملكه مع عدم الفسق فاذا أخبر المعدل وجب تصديقه فى ذلک القدر المشترک لا فى الملكه الحاصله بالتوبه.

(فاسده) لأنه لو سلمنا ما ذكره من عدم دلاله التعديل على عدم الفسق و تنزلنا له عما قررناه من

ان التعديل هو شهاده بالملكه الملازمه لعدم الفسق فنقول ان مجهول الجارح هو العداله فلا يجرى الأصل فيها لأنها معلومه من قول المعدل فكما ان مجهول المعدل و هو الفسق الأصل لا يجرى فيه للمعلوم من قول الجارح و هو الفسق فكذلك مجهول الجارح و هو العداله لا يجرى فيه الأصل للمعلوم من قول المعدل و هو العداله.

(إن قلت): ان العداله المجهوله للجارح هى العداله بنحو التوبه من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۶

الكبيره لأنها هى التى تزيل الفسق و هى لا يدل عليها قول المعدل لأن العام لا يدل على أحد أفراده فيجرى الأصل فى عدمها. (قلت): هكذا نقول فى طرف المعدل فان الفسق المجهول له هو الفسق بالكبيره بعد العداله و الأخبار بالفسق اخبار بالعام لأن الفسق قد يكون قبل العداله و قد يكون بعدها و قد يكون بدون تحققها أصلا فهو عام لا يدل على رفع هذا الفرد (فتلخص) ان الأصل فى كل منهما على حد سواء فلا يمكن أن يحكم بعداله المشهود عليه فعلا و لا بفسقه فعلا و إنما يحكم بأنه قد صار عادلا و صار فاسقا و لا يعلم المتأخر منهما حتى يستصحب بقائه أو عدم حدوث ما يضاده.

(الثالثه) ان صدور الكبيره له أفراد ثلاثه منه ما هو قبل العداله و منه ما هو بعدها و منه ما هو بدونها و الفسق إنما يكون أثرا للفردين الآخرين دون الأول و من المعلوم ان الشهاده بالجرح لما كانت مطلقه كما هو محل الكلام فإنما يثبت بها القدر المشترك بين الثلاثه و هو ليس من آثاره فسق المشهود عليه فعلا بعين ما ذكره الخصم فى الشهاده بالعداله من

أنها انما تثبت القدر المشترک بین الملکه قبل المعصیه أو الملکه بعدها و القدر المشترک لیس من آثاره العداله فعلا (الرابعه) ان احتمال استناد المعدل الی العلم بالتوبه و ان کان ما ذکره الخصم فیه صحیحا لکن لما کان اخبار المعدل یحتمله کان الثابت بقول المعدل هو العداله التی هی القدر المشترک بین العداله الواقعیه و الظاهریه و لا ریب انها لا تثبت لها آثار العداله الظاهریه لأنها من أفرادها فلا یکون الثابت بالتعدیل بمنزله الأصل و إنما تکون بمنزله الأصل لو کان الثابت به خصوص العداله الظاهریه فهو نظیر ما إذا ثبت بالشهاده الطهاره أعم من الظاهریه و الواقعیه فإن الثابت بها حینئذ لا یرتب علیه آثار الطهاره الظاهریه و لا یحرز حینئذ فی الشهاده علی النجاسه انها بمنزله الدلیل بالنسبه إلیها.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۷

(الخامسه) انا لو سلمنا ان التعدیل اخبار بالعداله الظاهریه و ان الاخبار بالعداله الظاهریه و إن کان یجتمع مع الاخبار بالفسق الواقعی لکن دلیل حجیه الشهاده یقتضی وجوب الالتزام بالمضمون سواء کان حکما ظاهریا أو واقعیا

[معنی صدق العادل فی الإخبار عن الحکم الظاهری کما لو أخبر عن الطهاره الظاهریه]

فمعنی وجوب تصدیق المخبر بالعداله الظاهریه هو الالتزام بآثارها و لو فی مرحله الظاهر. و هکذا معنی وجوب تصدیق الخبر بالفسق الواقعی هو الالتزام بآثار الفسق الواقعی و حینئذ فیکون دلیل حجیه الشهاده یقتضی الالتزام بکل منهما و هو محال فالعمل بشهاده الجارح یکون ترجیحا لها علی شهاده المعدل لا انه جمعا بینهما و بعباره أخری انه لو کان مفاد أدله حجیه الشهاده بالأمر الظاهری و مفاد أدله حجیه خبر العادل بالأمر الظاهری هو الحکم ظاهرا بثبوت ذلک الأمر الظاهری لارتفع بمجرد قیام الدلیل علی الحکم واقعا فتکون

العداله الظاهريه يرفعها الأخبار بالفسق الواقعى و لكن التحقيق ان مفادها هو ترتيب الأثر الشرعى واقعا على هـذا الأمر الظاهرى. فالمخبر به و ان كان أمرا ظاهريا إلا ان الحكم بثبوته و ترتيب الأثر عليه ليس ظاهريا. (توضيح ذلك) ان الشخص إذا أخبر بأمر ظاهرى كالعداله و انحصار الوارث و الطهاره و كل ما يشتمل على أمر عدمى ففى تصديقه يحتمل أمران: (أحدهما) الالتزام الواقعى بالحكم الظاهرى و (الثانى) الالتزام الظاهرى بالحكم الواقعى و على الأول يقع التعارض مع الأخبار بضده دون الثانى إلا ان التحقيق هو الأول لأن ليس معنى (صدّق) إلا الالتزام بمضمونه و ترتيب الآثار عليه لا ان معناه أن المضمون ثابت لك على نحو ثبوته للمخبر حتى يرتفع عند قيام الدليل على ضده كما كان الأمر كذلك فى المخبر و ذلك لأن الحكم الظاهرى بظاهريته و بحدوده و بما هو حكم ظاهرى غير قابل لأن يثبته الشارع بما هو شارع فى حق الغير بعنوان التصديق لأن الغير إن كان شاكا فى الحكم الواقعى فهو ثابت فى حقه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۲۸

الحكم الظاهرى من غير حاجه لإثباته لذلك الغير بعنوان التصديق للمخبر و إن كان عالما بالواقع فيجب عليه العمل بعلمه لا بالأخبار بالحكم الظاهرى فلا بد ان يكون مورد التصديق بالأخبار بالحكم الظاهرى هو ما لا يكفى مجرد الشك فى الحكم به كالطهاره فإن الذى لا يكفى فيه مجرد الشك الابتدائى و لا بد فيه من الفحص كانحصار الوارث فاذا شهد به الشاهد صدقه الحاكم فى الفحص الذى امتاز به الشاهد عن غيره.

(ان قلت): ان ما دل على وجوب تصديق المخبر لا يجعل المخبر له اولى

من المخبر و أقوى منه فى العمل بخبره و اعتقاده و الا لزم زياده الفرع على الأصل. فكما ان المخبر يرفع اليد عن عداله الشخص الظاهريه المستنده لثبوت الملكه و أصاله عدم صدور الكبيره منه إذا قام الدليل على صدور الكبيره من ذلك الشخص كذلك المأمور بتصديق المخبر يرفع اليد عن العداله الظاهريه لذلك إذا قام الدليل على صدور الكبيره منه. فالأصل و الدليل و ان لم يوجدا فى حق المأمور بالتصديق حقيقه الا انه وجدا حكما. (قلنا): ليس فى ذلك زياده و انما هو مقتضى الأمر بالتصديق فان معنى تصديق المخبر فى خبره هو ترتيب آثار الواقع على وجوده و تنزيله منزله الموجود فاذا أخبر بانحصار الوارث بهذا الشخص و أمرنا الشارع بتصديقه فمعناه ترتيب آثار ارث هذا الشخص للميت مع الفحص اللازم عن وارث غيره و عدم وجوده فلو عمل بأماره تدل على وجود وارث غيره لم يكن قد صدقناه فى خبره ألا ترى انه لو شهدت البينه بملكيه الدار لزيد من جهه يده عليها فإنها تعارضها البينه على نفى ملكيته لها. مع انه نفس الشهود بالملكيه من جهه اليد لو قامت عندهم البينه بنفى الملكيه لقدموها على اليد.

(و سابعا) ما حكاه المرحوم الاشتيانى عن بعضهم من انه يرجح بينه الجرح

على بينه التعديل من حيث كون مستند الاولى قطعيا، و الثانى ظنيا فان الشاهد بالجرح يستند إلى رؤيه الكبيره كالزنا و نحوه و الشاهد بالتعديل يستند الى الظن بعدم صدور الكبيره. و قد تقرر فى محله انه ترجح الروايه المعلومه الصدور عن الامام (ع) بالسماع أو بغيره على غيرها فى صوره التعارض. و فيه

مضافا الى انا لا نسلم ان مستند المعدل ظنيا لا قطعيا فان المعدل يعلم بالملكه الملازمه لترك الكبائر أو تقوم عنده الحجه على ذلك كالجارح و لو سلمنا ذلك فهو قياس على الروايه لا يصح الاعتماد عليه.

[ترجيح احدى البينتين على الأخرى بالقرعه]

اشاره

هـذا و قد يرجح احدى البينتين على الأخرى بالقرعه لأن القرعه لكل أمر مشكل و لبعض الأخبار المتضـمنه للقرعه عند تعارض البينات. و لا يخفى ما فيه لوهن عمومها لما نحن فيه لعدم القائل بها فى المقام.

[عند عدم الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى هل يرجع الى الأصول أو تقف الدعوى]

(تنبيه) انه بناء على عـدم الترجيـح لإحـدى البينتين على الأخرى فهل يرجع الى الأصول فيستصـحب الحاله السابقه من العـداله أو الفسق أو يتخير بينهمـا و على تقـدير أن يرجع الى الأصول و كان الأصل يقتضـى عـدم العـداله فهل تقف الـدعوى أو يرجع الى ميزان آخر فى حلهـا كـاليمين و بعباره أخرى انه يتوقف عن الحكم مطلقا أو عن الحكم بمقتضـى البينه فقط كما لو لم تكن بينه أصـلا. مقتضـى مـا بنينا عليه من التخيير عنـد تعارض الحجتين هو أن يختار فى العمل بأيهما شاء و عليه فلا وجه لطرح البينتين و الرجوع الى ميزان آخر أو التوقف عن الحكم مطلقا. (نعم) يمكن أن يقال انه فى باب الـدعاوى يؤخـذ ببينه التعديل لأن صاحبها مدعى لعداله الشـهود و لا يؤخذ ببينه الجارح لأنه منكر لعداله الشـهود لأن البينه على المدعى و اليمين على من أنكر و إن أبيت عن ذلك و قلت لا نسلم جريان هـذه القاعده هنا فالمستفاد من الأخبار الوارده فى تعارض البينات بواسـطه تنقيح المناط هو أن يستحلف كل من الذى أقام بينه التعديل و الذى أقام بينه الجرح فان امتنع أحدهما عن اليمين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٠

حلّف الآخر و حكم على طبق بينته و إن لم يمتنع كل منهما عن اليمين أقرع بينهما فى اليمين فكل من خرجت القرعه له حلف و ان امتنعا عن اليمين معا أقرع بينهما و

إن كان فى غير مقام الـدعوى كمعرفه عـداله الراوى أو اجتهاد المجتهـد أو عداله المجتهد تخير فى الأخذ بأحدهما إلا اللهم أن يـدعى الإجماع على عـدم جواز التخيير. و عليه فلا بد من تساقطهما و الرجوع الى الأصل من العداله أو الفسق و مع عدم الأصـل فيتوقف و يكون مجهولا لأن البينه إذ ذاك بمنزله المعدومه

(الصوره الثانيه) أن يقع التعارض بين الجرح و التعديل و يكون لأحدهما مرجح داخلى

كأن يكون أحدهما أعلم من الآخر أو أورع منه أو أضبط منه أو أدق منه أو نحو ذلك و بعباره أخرى يكون أحدهما أرجح من الآخر بحسب المرجحات السـنديه و قـد ذهب الى الترجيـح بـذلك جماعه و ينسب ذلك لصاحب النهايه و التهـذيب و المنيه و المعالم. و يظهر من إطلاق كثير من الكتب الفقهيه كالخلاف و الكفايه و المسالك و غيرها لزوم التوقف هنا و عـدم الترجيـح و يكون المشـهود عليه بمنزله مجهول الحال بل ينسب إلى الشـرائع و المعارج لزوم تقديم الجارح هنا و يمكن أن يقال انه لا دليل على الترجيح بذلك.

(إن قلت): قوه الظن بصدق من كانت المرجحات معه. (قلنا):

لا دليل على حجيه هذا الظن و لا على الترجيح به.

(إن قلت): إن قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. يدل على ترجيح العالم على الجاهل و هو يقتضى ترجيح شهادته على غيره و إلا لزم المساواه بينهما و يتم فى الباقى بضميمه عدم الفصل. (قلنا):

مضافا الى انصـراف إطلاق الآيه الشـريفه الى غير محل البحث معارضـتها بالعمومات المانعه من العمل بغير العلم تعارض العامين من وجه.

(إن قلت): ان الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات فى باب تعارض

الاخبار تدل على الترجيح بها فى باب الشهادات.

(قلنا): هی مختصه بتعارض الروایات أو القضاء. لا بتعارض البینات فی الموضوعات الصرفه کالعداله و الفسق.

(إن قلت): انه قام الإجماع علی الترجیح بالمرجحات المورثه للظن عند التعارض بین الحجتین. (قلنا): قد عرفت عدم تحقق الإجماع لوجود المخالف فی المسأله.

نجفی، کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع فی الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۲، ص: ۳۳۱

(إن قلت): انه لا- یجوز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح لقبح ذلک عقلا- فلا بد أن یأخذ بالراجح. (قلنا): انا ننکر تحقق الرجحان بذلک عند الشارع مضافا الی وجود القائل بأنا نطرحهما و لا نأخذ بأحدهما فلا یلزم ترجیح المرجوح علی الراجح (نعم) یظهر من بعض الروایات الترجیح بالأعدلیه عند التعارض و فی الکافی و التهذیب و الفقیه عن أبی عبد اللّه (ع) انه إذا شهد رجل علی رجل فجاء الرجل فقال لم أشهد تجوز شهاده أعدلهما و سیجی ء إن شاء اللّه انه فی التهذیب و الاستبصار و الفقیه یقدم الأعدل عند تعارض البینات و ان کانت البینه الأخری أکثر عددا.

(الصوره الثالثه) أن یقع التعارض بین الجرح و التعدیل و لکن یکون أحدهما أرجح من الآخر بالشیاع

و الاستفاضه، أو کثره العدد و نحو ذلک و الذی یظهر من المحکی عن التهذیب و الاستبصار هو الترجیح بالأکثریه مع الحلف عند التساوی فی العداله و الا لأعدلهما شهودا و هو الذی یظهر من الصدوق (ره) و الذی یظهر من المحکی عن العلامه (ره) فی الخلاصه الترجیح بالأکثریه عددا حیث انه (ره) فی ترجمه إبراهیم بن سلیمان رجح تعدیل الشیخ و النجاشی له علی جرح ابن الغضائری لکثره العدد، و کذا فی ترجمه إسماعیل بن مهران و لکن فی نهایه الأصول خالف

ذلک و لم یعتبر الترجیح بزیاده العدد. و السید رحمه اللّه فی ملحقات العروه قد ذکر ان الجرح و التعدیل إذا تعارضا و کان

شهود الجرح اثنین و شهود التعدیل أربعه یمکن ان یقال بتساقط اثنین باثنین و بقاء اثنین للتعدیل و کذا العکس، و الأولی من ذلک إذا کان کل منهما اثنین و بعد التساقط وجد اثنان آخران لأحدهما و فیه ان ذلک لما کان فی عرض واحد أوجب التساقط. و لکن یمکن أن یقال بتقدیم البینه التی هی أکثر عددا للروایات الداله علی الأخذ بها مع حلف الذی أقامهم علی مدعاه.

(الصوره الرابعه) إذا کان المتعارضان یمکن الجمع العرفی

المعتبر بین کلامیهما و الحکم بصدقهما کأن یکون أحدهما کالخاص بالنسبه إلی العام الذی قبله و المقید بالنسبه للمطلق قبله و المبین بالنسبه للمجمل قبله و الناسخ بالنسبه للمنسوخ قبله کأن شهد المزکی بالعداله مطلقا أو مفصلا من دون ضبط وقت معین و شهد الجارح بفعل ما یوجب الجرح فی وقت معین قدم الجرح لحصول الشهادتین من دون تعارض بینهما أصلا. و لو قال الجارح رأیته یرتکب یوم کذا کبیره. و قال المزکی: لقد تاب بعد ذلک و هو فعلا ذو ملکه قدم قول المزکی و ذلک للزوم الجمع العرفی لبناء العقلاء علیه و قد أمضاه الشارع و للإجماع علی ذلک. و من هنا اشتهر الحکم بتقدیم مدعی الزیاده علی غیره لأن شهادته بالنسبه إلیها خالیه عن المعارض لأن الآخر معترف بجهله بها و معه لا یتحقق التنافی بینهما نظیر ما لو شهد الجارح بصدور الکبیره عن زید مع اعترافه بعدم علمه بتوبته عنها و شهد المعدل بعدالته مدعیا توبته عنها أو شهد المعدل

بعدالته مع اعترافه بعدم علمه بصدور كبيره منه و شهد الجارح بفسقه مدعيا علمه بصدور معصيه منه و نحو ذلک.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۳

(الثالثه) صحه الشهاده بالعداله أو الفسق إذا قامت الاماره المعتبره عليهما

اشاره

(الثالثه) انه لا إشكال فی جواز الشهاده بالعداله أو الفسق فيما لو علم بهما من تكرار المعاشره و كثره الصحبه أو من البراهين القطعيه كالبراهين على الوحدانيه أو نحو ذلک من الأمور الموجبه للعلم بهما، و اما لو قام عنده طريق معتبر و حجه شرعيه على العداله أو الفسق كأن شهد عنده شاهدان بعداله زيد أو فسقه أو نحو ذلک من طرق معرفه العداله أو الجرح أو قام الاستصحاب عليهما فهل يجوز له الشهاده بهما أم لا؟ الحق جواز أن يشهد بالسبب المثبت للعداله أو الفسق كأن يشهد بأن فلانا قامت البينه على عدالته أو فسقه أو استفاضت عدالته أو فسقه أو أن هذا الشخص كان عادلا بالأمس و هو الى الآن مستصحب العداله أو ما يؤدى هذا المعنى نحو قوله و لاـ أعلم مزيلاـ لها أو لاـ أدرى زوالها عنه لاـن جميع ذلک مشهوده و معلومه و على الحاكم أن يرتب الأثر على السبب المذكور إذا قامت البينه العادله عليه فلو شهد عدلان بحسن ظاهر زيد عند الحاكم و كان الحاكم يرى ان حسن الظاهر طريق للعداله حكم بعداله زيد و هكذا لو شهدا بكونه عادلا أو فاسقا فی اليوم الذی قبل هذا اليوم و كان الحاكم يرى حجيه الاستصحاب استصحب عدالته أو فسقه لاـن دليل البينه يدل على ترتيب جميع الآثار الشرعيه للمشهود عليه و من جملتها ثبوت العداله به كما ان دليل البينه ينزلها منزله العلم. و من جمله آثار العلم استصحاب المعلوم الى

الزمن الحاضر. و يدل على ذلک أيضا الأخبار

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۴

الـداله على قبول الشـهاده على الشـهاده. و أما جواز الشـهاده بنفس العـداله و الفسق عنـد عدم العلم بهما فالظاهر انه لا تجوز بلا خلاف للأدله التی قامت على عـدم جواز الشـهاده على شـی ء إلا عند العلم به کما فی روايتی على بن غياث و على بن غراب لا تشهدن بشهاده حتى تعرفها کما تعرف کفک. و فی النبوی و قد سئل عن الشهاده. هل ترى الشمس؟ فقال: نعم فقال: على مثلها فاشهد قال فی السرائر: و ما روى عنهم (ع) فی هذا المعنى أکثر من أن يحصى و يجبر ضعف هذه الروايات عمل المشهور بها. و يـدل عليه أيضا ان الشـهاده بالشـی ء إخبار عنه و ظاهر الأخبار عن الشـی ء أنه يخبر عن الواقع المنکشف له فلو أخبر عنه بـدون العلم به لزم التـدليس و التغرير بـالغير. و الحاصـل انه لا ـ اشـکال عنـدهم فی قيام الأدله على عـدم جواز الشـهاده بغير العلم إلا ما أخرجه الـدليل و الفسق و العـداله لم يخرجهما الـدليل فلا تجوز الشـهاده بهما بـدون العلم و أما عنـد قيام الـدليل المعتبر عليهما فيجوز الشهاده بهما فهنا مقامان:

(المقام الأول) فی جواز الشهاده بالعداله إذا قام عليها الدليل المعتبر

و الدليل على ذلک:

«أولا» ان فی الاقتصار على صوره العلم بالعداله حرجا شديدا موجبا لاختلال أمور المسـلمين لانسداد باب العلم بها غالبا مع کثره الاحتياج لمعرفتها.

«و ثانيا» قيام السيره على ذلک لتعديل علماء الرجال فی کتبهم لمن قامت البينه عندهم على عدالته.

«و ثالثا» إن ما دل على اعتبار الامارات يدل على ترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه و من آثار الواقع جواز الشـهاده به، و ببالی انی رأيت

هذا الاستدلال لبعض العلماء الأعلام و لكن لا يخفى ما فيه فان موضوع جواز الشهاده قد أخذ فيه العلم بالواقع فجوازها ليس من آثار الواقع و إنما هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۵

من آثار العلم به و أدله الأمارات إنما تجعلها تقوم مقام العلم الطريقى لا العلم الموضوعى.

«و رابعا» الأخبار الكثيره الداله على ذلک (منها) ما تدل على جواز الاکتفاء بحسن الظاهر فى مقام الشهاده کصحیحه ابن أبى یعفور المتقدمه ص ۲۲۲ (و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فى الناس). و لا ریب ان التعدیل إظهار للعداله. و نظیرها ما فى روایه عبد اللّه بن سنان المتقدمه ص ۲۲۴ (وجب أن یظهروا فى الناس عدالته) و (منها) ما یستفاد منها ان کلما یجوز الاستناد إلیه فى مقام العمل یجوز الاستناد إلیه فى مقام الشهاده کروایه حفص (المنجبر ضعفها لو کان بروایه المشایخ الثلاثه لها و موافقتها لفتوى المشهور و الإجماع المنقول) عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال له رجل إذا رأیت شیئا فى ید رجل أ یجوز لى أن أشهد انه له قال (ع) نعم. قال الرجل: أشهد انه فى یده و لا أشهد انه له فلعله لغیره. فقال (ع): أ فیحل الشراء منه؟ فقال الرجل نعم. فقال (ع): فلعله لغیره فمن أین جاز لک أن تشتریه و یصیر ملکا لک ثمَّ تقول بعد الملک هو لى و لا یجوز أن تنسبه الى من صار ملکه من قبله إلیک ثمَّ قال (ع): لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق فإنه یفهم من هذا التعلیل انه یجوز الشهاده بالشى ء إذا قامت علیه الحجه الشرعیه حیث (ع) جعل الشى ء المصحح

للشهاده هو الشى ء المصحح للبيع و الشراء. و هكذا يجوز الشهاده بالعداله بواسطه استصحابها للإجماع على الشهاده على الموضوعات كالملك و الدين و نحوهما بواسطه الاستصحاب و للتعليل فى روايه حفص المتقدمه. و لصحيحه ابن وهب و لموثقتيه المرويات فى كتاب الشهادات. و هكذا يجوز الشهاده بالعداله عند قيام شاهدين عدلين عليها و قد حكى عن الشيخ (ره) كفايه السماع عن العدلين فصاعدا فى مطلق الحقوق فيصير بسماعه شاهد أصل و متحملا للشهاده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۶

و يمكن أن يستدل له بالتعليل فى روايه حفص المتقدمه. و بمكاتبه الصفار الصحيحه و فيها فهل يجوز للشاهد الذى أشهده بجميع هذه القريه أن يشهد بحدود قطاع الأرضين التى فيها إذا يعرف حدود هذه القطاع بقوم من أهل هذه القريه إذا كانوا عدولا فوقع (ع) نعم يشهدون على شى ء معروف إن شاء اللّه. و قد ذهب بعضهم الى جواز الشهاده بالعداله بواسطه الاستفاضه كما جوّز الشهاده بأمور أخرى بواسطه الاستفاضه و هى النسب و الملك و الوقف و الزوجيه و الولاء و العتق و الموت و الولايه للقاضى و الرق و المحكى عن بعض المتأخرين عدم حصرها بتلك الأمور و جوّزها فى كل ما يتعذر فيه المشاهده فى الأغلب و استدلوا على ذلك بالإجماع.

و لا يخفى ما فيه لمخالفه الإسكافى فى ذلك ما عدى النسب. و المحكى عن الشهيد الثانى بمنع ذلك فى الموت. و يمكن أن يقال ان الاستفاضه ليست بمعتبره شرعا إلا فى النسب لأنه لو لا ثبوت النسب بالاستفاضه و صحه الشهاده به لم يثبت نسب غالبا و لأن السيره على ذلك. و دعوى ان الموت يتعذر مشاهدته للشهود فى

أكثر الأوقات. و الوقف و العتق و الملك و الرقيه و الولايه و العداله و غيرها لو لم يجز فی الشهاده عليها الاكتفاء بالاستفاضه لبطلت أكثر تلك الحقوق بتطاول الزمان و الدهور. فاسده لأنها لو تمت لاقتضت جواز الشهاده بالاستفاضه فی غير تلك الموارد، و للأخبار المعتبره للعلم فی الشهاده و للآيات و الروايات المانعه من اتباع غير العلم و قد تقدم منا عدم حجيه الاستفاضه ص ۲۹۷ فكيف يصح الاعتماد عليها فی الشهاده و هكذا لا يجوز الشهاده بالعداله بواسطه الظن بالشی ء حتی الظن المتاخم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان لعدم حجيته للأخبار المعتبره للعلم فی الشهاده و للآيات و الروايات المانعه من اتباع غير العلم و لما تقدم ص ۳۰۷ من عدم حجيته. و من هنا ظهر لك انه لا وجه لما فی قضاء الاشتيانی رحمه اللّه و غيره من جواز الاعتماد علی الظن أو الاطمئنان بالعداله فی الشهاده بها

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۷

لعدم الدليل علی ذلك. و دعوی لزوم العسر و الحرج لا وجه لها لعدم لزومه عند الاعتماد علی ما هو الطريق الشرعی للعداله.

(و أما المقام الثانی) و هو جواز الشهاده بالجرح إذا قام الدليل المعتبر عليه

اشاره

فالظاهر ان مذهب الأكثر عدم جوازه. و قد نقل بعضهم عدم الخلاف فی ذلك و لكن يمكن أن يستدل للجواز بالتعليل فی روايه حفص و الاستدلال بأن ما دل علی اعتبار الدليل يدل علی ترتيب آثار الواقع علی ما قام عليه و من آثار الواقع جواز الشهاده به فاسد لما تقدم ص ۳۳۴ و هكذا يجوز الشهاده به للاستصحاب و لقيام البينه عليه.

[حكم الحاكم إذا قامت الشهاده عليها]

(ثمّ هذا الذی ذكرناه) إنما هو فی بيان وظيفه الشاهد فی أداء الشهاده بالعداله أما الحاكم فهل يجب عليه الحكم بها أو يجوز له أو يحرم عليه إلا مع بيان السبب فان الوجوه المتقدمه إنما تدل علی جواز الشهاده بواسطه قيام الدليل المعتبر و ليس لها دلاله علی وجوب قبول الحاكم لها. فإنه يمكن التفكيك بينهما ألا تری انه لا إشكال فی جواز الشهاده بالجرح و التعديل المطلقين للعالم بهما و لكن عند الأكثر انه لا يجب علی الحاكم بل لا يجوز الحكم بها إلا مع بيان السبب أو اتفاق الشاهد مع الحكم فی أسبابهما. (و كيف كان) فقد استدل صاحب المستند علی عدم كفايه الإطلاق فی الشهاده و انه لا بد من بيان المستند لها من انه الحس أو اليد أو الاستصحاب أو البينه و نحو ذلك مما هو مستند الشهاده بوجهين:

(أحدهما) إن الشهاده اختلفوا فی المستند لها، فبعضهم خصه بالحس و لم يكتفی بغيره و المكتفون بغيره اختلفوا فيما بينهم منهم من اكتفی بالاستفاضه الظنيه، و منهم من اكتفی بالاطمئنان الی غير ذلك من وجوه الاختلافات فيما بينهم، و مع هذا الاختلاف و تشتت الآراء كيف يعلم الحاكم يتحقق ما هو الشهاده الصحيحه عنده بمجرد الشهاده المطلقه حتی يجوز له

أو يجب عليه الحكم بها.

و الأصل تحقق عدمها و عدم تحقق الشهاده المقبوله. و (دعوى) ان العداله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۸

مانعه من الشهاده المطلقه مع الاختلاف فى المستند فمع إطلاق الشهاده يعلم انه أراد ما هو المجمع عليه أو المقبول عند الحاكم.

(فاسده) لأن العداله لا تستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات و لا تنافى البناء على مذهبه أو مذهب مجتهده مع انه قد لا يوافق رأى الحاكم. و لا يخفى ما فيه فان عموم ما دل على حجيه البينه يقتضى قبول الحاكم ذلک لأنها من أجلى أفراد البينه و لما فى صحيحه حريز عن أبى عبد اللّه (ع) إذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم. نعم للحاكم أن يستفسر من الشاهد عن مستند شهادته و يتفحص عن الواقعه كما يظهر من أحوال أمير المؤمنين (ع) فى قضائه.

(الثانى) إن الشهاده إخبار عما شاهده و عاينه و لم يعلم شمولها لما كان مستندها غير الحس فلا يدل عمومات قبول الشهاده على وجوب قبول الخبر الكذائى فى ترتيب الحكم عليه و الأصل عدمه. و فيه ان الأدله التى دلت على جواز الشهاده بواسطه تلک الأمور كانت تدل على ان تلک الأمور بمنزله الحس و المشاهده فهى توسّع موضوع قبول الشهاده نظير أصل الطهاره الموسع لموضوع الطهاره على انا لا نسلم عدم شمول أدله قبول الشهاده للشهاده المستنده للأدله المعتبره. كيف و قد أطلق الإمام (ع) الشهاده على ذلک أو أمضى إطلاقها عليه كما تقدم فى روايه حفص ص ۳۳۵ و مكاتبه الصفار الصحيحه المتقدمه ص ۳۳۶ و صحيحه ابن وهب أو حسنته قال قلت له ان ابن ابى ليلى يسألنى الشهاده على ان هذه الدار مات

فلان و ترکها میراثها و انه لیس له وارث غیر الذی شهدنا له فقال: اشهد فإنما هو علی علمک. قلت: ان ابن أبی لیلی یحلفنی الغموس قال احلف انما هو علی علمک. فان ترک المیت للدار میراثا و انتفاء وارث آخر له لیس إلا باستصحاب الوجود فی الأول و العدم فی الثانی. و موثقته الأخری الرجل یکون له العبد و الأمه قد عرفت ذلک فیقول: أبق غلامی أو أمتی فیکلفونه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۳۹

القضاه شاهدین بأن هذا غلامه أو أمته لم یبع و لم یهب فنشهد علی هذا إذا کلفناه قال (ع): نعم فإنه أطلق الشهاده علی الأخبار بأن هذا غلامه و هذه أمته و هو إنما یکون بالاستصحاب لبقاء العبودیه و الامام (ع) أمضی هذا الإطلاق الی غیر ذلک مما یعلم منه إن الاخبار عن الشی ء بواسطه الاستناد لدلیل معتبر یسمی شهاده مضافا الی أن کون الشهاده بمعنی المعاینه لا یوجب عدم شمول أدلتها لما استند الی الدلیل المعتبر فإن أدلتها منها ما هو بلسان البینه و منها بلسان اخبار ذی العدل و نحو ذلک لا بلفظ الشهاده.

[الفائده] (الرابعه) کفایه الواحد فی تزکیه الراوی

قد تقدم ص ۲۹۱ عدم طریقیه الخبر الواحد للعداله و لکن القوم حتی القائلین بعدم حجیه خبر الواحد فی العداله اختلفوا فی عداله الراوی و جرحه هل یکفی فیهما الواحد أو لا بد من التعدد؟ المشهور بین الأصحاب بل أکثرهم ذهبوا الی الاکتفاء بالعدل الواحد فی تزکیه الراوی و جرحه دون الشاهد و نحوه مما یعتبر فیه العداله و هو المحکی عن الشیخ و العلامه (ره) و سائر المتأخرین و ذهب القلیل الی خلافه فاشترطوا فی التزکیه و الجرح شهاده عدلین

و الذی استدل به علی ما ذهب إلیه الأکثر وجوه:

«الأول» ما ذکره العلامه (ره) فی کتبه الأصولیه و حاصله ان الروایه تثبت بخبر الواحد و شرطها تزکیه الراوی و شرط الشی ء لا یزید علی أصله و بعباره أخری انه کیف یحتاط فی الفرع بأزید مما یحتاط فی الأصل. (و أجیب عنه) بعدم الدلیل علی نفی زیاده الشرط علی المشروط و انها مجرد دعوی لا برهان

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۰

علیها مضافا الی کثره وقوع ذلک فی الأحکام الشرعیه فإن عداله الشاهد الواحد شرط لشهادته مع انها لا تثبت إلا بشاهدین و الایمان شرط لصحه الصلاه مع أن الایمان لا بد فیه من الاجتهاد و الصلاه یکفی فیها التقلید بل قیل ان شرط الشی ء یکون هو الأصل للشی ء لتوقف الشی ء علیه. و علیه فیجوز أن یکون الأمر فیه أهم.

«الثانی» آیه النبإ و هی قوله تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا فکما دلت علی التعویل علی روایه الواحد کذلک دلت علی التعویل علی تزکیته و فیه انه قد أثبتنا فی الأصول عدم دلالتها علی قبول خبر الواحد العدل.

«الثالث» بما دل علی قبول خبر الواحد العدل فإنه کما یدل علی قبول خبره فی الأحکام الشرعیه یدل علی قبول خبره فی العداله. و فیه أنها إنما تدل علی قبوله فی الأحکام الشرعیه لا- فی الموضوعات الخارجیه کالعداله و لو سلمنا عمومها للموضوعات الخارجیه فهی مخصصه بأدله البینه فإنه مقتضی اعتبارها فی الموضوعات هو عدم اعتبار الشاهد الواحد فیها و إلا لاکتفی الشارع به من دون حاجه لاعتبار البینه علی انه فی شمولها للأخبار العادل بعداله شخص مشکل نظیر ما إذا قال قول المجتهد حجه فان

فی شموله لأخبار مجتهد باجتهاد شخص محل اشکال و ذلک لأن الظاهر ان الاجتهاد یکون ثابتا للمخبر فی حد ذاته لا من جهه ثبوت هذه الحجیه فهکذا الأدله الداله علی حجیه خبر العدل فإنها إنما تدل علی حجیه خبر الشخص الثابت له العداله لا من جهه هذه الحجیه.

«الرابع» ان المدار فی أمثال زماننا بتزکیه الشیخ (ره) و النجاشی و الکشی و العلامه و أمثالهم و هم ینقلون تعدیل أکثر الروایات عن غیرهم و لم یعلم نقلهم لها عن اثنین عادلین. فالقول باشتراط التعدد فی أمثال زماننا لازمه عدم معرفه عداله الراوی لأن هؤلاء المذکورین لم یعرفوا العداله بالمعاشره و لم یعلم نقلهم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۱

لها عن شاهدین عادلین قال الشیخ البهائی فیما حکی عن کتابه مشرق الشمسین و لقد بالغ بعض المعاصرین قدس سره و عنی به صاحب المعالم فی الإصرار علی اشتراط العدلین فی المزکی نظرا الی أن التزکیه شهاده و لم یوافق علی تعدیل من انفرد الکشی أو الشیخ الطوسی أو النجاشی أو العلامه مثلا بتعدیله و جعل الحدیث الصحیح عند التحقیق منحصرا فیما یوافق اثنان فصاعدا علی تعدیل رواته و یلزمه عدم الحکم بجرح من تفرد أحد هؤلاء بجرحه و هو یلتزم بذلک و لم یأت علی هذا الاشتراط بدلیل عقلی یعوّل علیه أو نقلی یرکن الیه و لعلک قد أحطت خبرا بما یتضح به حقیقه الحال و مع ذلک فأنت خبیر بأن علماء الرجال الذین وصلت إلینا کتبهم فی هذا الزمان کلهم ناقلون تعدیل أکثر الرواه عن غیرهم. و توافق اثنین منهم علی التعدیل لا ینفعه فی الحکم بصحه الحدیث إلا إذا ثبت أن مذهب

ذینک الاثنین عـدم الاکتفاء فی تزکیه الراوی بالعـدل الواحـد و دون إثباته خرط القتاد بل الذی یظهر خلافه. کیف لا و العلامه مصـرح فی کتبه الأـصولیه بالاکتفاء بالواحـد و الـذی یسـتفاد من کلام الکشـی و النجاشـی و الشـیخ و ابن طاوس (ره) و غیرهم اعتمـادهم فی التعـدیل و الجرح علی النقـل عن الواحـد کمـا یظهر لمن تصـفح کتبهم فکیف یتم لمن یجعـل التزکیه شـهاده أن یحکم بعـداله الراوی بمجرد اطلاعه علی تعدیل اثنین من هؤلاء انتهی. (و فیه) انه لا بد و أن تکون تزکیتهم علی وجه المعاشـره أو الاطلاـع علی حسن الظاهر المبیـح للشـهاده بالعـداله و نحو ذلک من الطرق المبیحه للشـهاده بها المتقـدمه ص ۳۳۳ لئلا یلزم التـدلیس علی من تـأخر عنهم (و التحقیق) کما یقتضـیه النظر الـدقیق هو أن المعتبر فی الراوی عنـد الأکثر هو الوثوق به أو الظن بعـدالته حتی اسـتدل بعضـهم علی ذلک بأن معظم الأحکام مسـتفاد من أخبار الآحاد و أغلب أحوال رجالها مظنونه فلو لم یعمل بالظن فیها لزم هدم الشریعه و بطلان أحکام الشیعه، و لعل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۲

بعضـهم أراد بعـداله الراوی هو ذلـک و من المعلوم ان الوثوق یحصل بـذلک بل بالأدنی منه. و أما العـداله عنـد من یعتبرها فی الراوی فلا مناص له من الالتزام فی ثبوتها بشهاده عدلین کما هو الشأن فی سائر الموضوعات الخارجیه. و ذلک لأن الأخبار عنها إنما یکون حجه من باب الشهاده و الشهاده علی الموضوعات الخارجیه بمقتضی القاعده لا بد فیها من تعدد الشاهد.

(إن قلت): انه یکون من باب أخبار أهل الخبره کأخبار الطبیب بالمرض فیکفی فیها الواحد. (قلنا): مع انه یمکن المناقشه

فی اعتبار الواحـد من أهل الخبره و لـذا اعتبر التعـدد فی الشـهاده علی إنبات اللحم و شـد العظم فی الرضاع مع کون المرجع فیه أهـل الخبره. و أما مثل اخبار الطبیب المبیـح للإفطار أو التیمم فهو إنما یکون من باب حصول الظن بالضـرر للإجماع علی اعتبار مطلق الظن بالضرر، سلمنا ذلک لکنه لو کان من باب اخبار أهل الخبره لما کان وجه لاشتراط العداله فی المخبر فإن أهل الخبره یشترط فی قبول خبرهم المعرفه و الوثوق، سـلمنا ذلک لکن کان علیهم أن یقیـدوا خبر الواحد بکونه من أهل المعرفه و الاطلاع بالعـداله. سـلمنا ذلـک لکن یمکن للخصم أن یقول إنمـا یکون اخبـار أهـل الخبره حجه فی الأـمور الخفیه التی یختص الاطلاع علیها بطائفه مخصوصه و العداله لیست منها.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۳

(الشرط السابع عشر فی المفتی) الحیاه

اشاره

(الشرط السابع عشر فی المفتی الحیاه) فلا یجوز تقلید المیت نقل والدی المرحوم الحجه الشیخ محمد رضا شبل المرحوم الحجه الشیـخ هادی کاشف الغطاء عن شیـخه (ره) (و لعله الحجه النائینی) انه قال لی بعض العلماء ان وجوب تقلید الأعلم و عدم جواز تقلید المیت مسـئلتان مسـلمتان عند الإمامیه و انی لا أری فیهما دلیلا قاطعا فقلت له ان اساسهما مسئله الإمامه فإن الإمامیه أوجبوا فی الإمـامه ان لاـ یکون المفضول امامـا مع وجود الفاضـل و أوجبوا أیضـا ان یکون الامـام حیا و هاتان المسـئلتان یرتضـعان من ذلک الثـدی فقال کشـفت عنی کربه أقول و نعم ما قال شـیخنا (ره) انتهی أقول لعل نظرهم الی ان المجتهد نائب عن الامام (ع) فاذا کان الأصل لا یجوز فیه ذلک فبالطریق الاولی الفرع و من یقوم مقامه: و سیجی ء ان شاء

اللّه توضيح ذلك و تحقيقه منافى الأدله الداله على المنع من تقليد الميت (ثمّ ان وظيفه العامى) فى هذه المسأله ان ادى نظره و اجتهاده المعتبر فى نظره الى شى ء أخذ به و الا قلد فيها من هو متيقن عنده صحه تقليده فيها مع تمكنه من الرجوع اليه و لا يصغى لما ذكره بعض المعاصرين من رجوعه إلى الحى لأنه قدر متيقن عنده إذ من المحتمل انه لم يكن قدرا متيقنا عنده فالحق انه يلزم اجتهاده فيها بنحو يرى تقليد الميت صحيحا و ان عجز رجع لمن يعتقد بصحه تقليده فيتبع فتواه كما هو شأن سائر المسائل و سيجى ء ان شاء ا؟؟ ه فى اشتراط الأعلميه فى هذا المقام ما ينفعك، و اما حكم هذه المسأله الذى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۴

يفتى به المفتى لو رجع له العامى فيها فقد اختلف القوم فى ذلك على أقوال:

[الأقوال فى هذه المسأله أعنى مسأله تقليد الميت]

(أولها) القول باشتراطها

و هو المعروف عن الإماميه حتى ادعى المحقق النراقى فى المناهج الإجماع المحقق عليه و استدل عليه فى المفاتيح بظهور اتفاق الإماميه عليه و عن الشهيد الثانى (ره) فى المسالك عدم وجود المخالف فى ذلك و عن المعالم الإطباق من الأصحاب على عدم الجواز.

(و ثانيها) القول بعدم الاشتراط و جواز تقليد الميت

و هو المعروف عند المخالفين بل فى المحكى عن المنهاج إجماع العامه على جواز تقليد الميت و لذا صار بنائهم على تقليد أئمتهم الأربعه و على الاجتهاد فى أقوالهم و خالفهم فى ذلك الإمام الرازى فمنع من تقليد الميت لأنه لا بقاء لقول الميت و قد ذهب اليه من أصحابنا المحقق القمى (ره) فجوز تقليد الأموات كما هو المحكى عن أجوبه مسائله و هو المحكى عن جماعه من الأخباريين و فى المحكى عن منيه الممارسين للمحدث السماهيجى حيث ذكر فى جواب من سأله عن الفرق بين المجتهدين و الأخباريين ثلثه و أربعين فرقا و عد من جملتها اختلافهم فى هذه المسأله الا ان التحقيق ان الأخباريين لم يخالفوا الأصحاب فى هذا المقام و ذلك لأن الأخباريين منعوا من الاجتهاد و أنكروا الفتوى التى هى من فروعه فيكون العمل عندهم بها باطل من غير فرق بين حياه المفتى و مماته فهم لم يخالفونا فى هذا المقام و انما خالفونا فى أصل التقليد و العمل بالفتوى و اما رجوعهم للعلماء انما هو فى العمل بالروايه المنقوله بألفاظها أو بمعناها لأنهم أطبقوا على عدم العمل بالفتوى و جعلوه قولا بالرأى الممنوع عنه فى الاخبار فمعنى جواز تقليدهم للأموات هو العمل بروایاتهم و هذا المعنى لا ينكره الأصحاب فالجواز لتقليد الأموات الذى يقول به الأخباريون يقوله الأصحاب و لا ينكره أحد منهم فمن الغريب عد

الأخباريين من المخالفين فى هذا الباب و اللّه العالم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۵

(ثالثها) القول بالتفصيل بين وجود الحى و إمكان التوصل له، فالمنع

و بين صوره فقده أو عدم إمكان التوصل اليه فالجواز. و هذا القول محكى عن العلامه (ره) نقله عنه ولده السعيد فخر المحققين و استبعده و حمله على محمل آخر كما حكى استبعاده عن المفاتيح. و أيضا حكى هذا القول عن المقدس الأردبيلى رحمه اللّه و الشيخ سليمان البحرانى و الشيخ على بن هلال. و ربما يقال ان هذا ليس تفصيلا فى المقام فان الكلام إنما هو فى الجواز عند التمكن من استعلام حال الواقعه من الحى و أما عند عدمه فللكلام محل آخر. و لكن لا يخفى ان من أصحاب القول الأول من صرح بالمنع حتى عند عدم التمكن من الحى لفقده أو تعذر الوصول اليه كما هو المحكى عن الشيخ على (ره) فى حاشيته على الشرائع و عن صاحب الرياض و عن بعض شراح الجعفريه.

(رابعها) القول بالتفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله

و مدلولاتها الصريحه أو الظاهره الواضحه كالصدوقين (ره) و من شابههما من القدماء فالجواز و بين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل بالإفراد الخفيه للعمومات أو اللوازم الغير البينه اللزوم للملزومات فالمنع و هذا القول هو المحكى عن الفاضل التونى (ره) فى الوافيه و لكن الظاهر ان الفاضل التونى قد منع من تقليد المفتى المذكور حيا و ميتا فلم يكن ذلك تفصيلا فى المقام منه و إنما هو منع من أصل التقليد فى الفتوى.

(خامسها) التفصيل بين ما إذا كانت فتوى الحى مخالفه لفتوى الميت فالمنع

و بين صوره ما إذا كانت موافقه فالجواز.

(سادسها) القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائى بأن يقلد الميت ابتداء و بين التقليد الاستمرارى

بأن يبقى على تقليد الميت بعد أن قلده و هو حى فيمنع من الأول دون الثانى و قد نسب هذا التفصيل لجدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۶

و لصاحب الفصول و شريف العلماء و السيد فى المفاتيح و صاحب الضوابط، و لكن المشهور المنع من تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا.

و تحقیق الحق فی هذا المقام یستدعی ذکر أدله الأقوال أو ما یمکن أن یکون دلیلا لها و بیان ما قیل فیها أو یمکن أن یقال فیها فنقول و الاستعانه باللّه تعالی. انه عرفت فیما سبق ان العاجز عن الاجتهاد فی هذه المسأله یرجع لما یحکم عقله بها و إذا کان عاجزا عن ذلک یرجع لمن یحرز جواز تقلیده فیها

[أدله القول الأول، و هو المنع من تقلید المیت مطلقا]

اشاره

فمحل کلامنا هنا إنما یکون فیما هو مقتضی الأدله لیفتی به المجتهد عند رجوع العامی إلیه فی ذلک فنقول: احتجوا للقول الأول و هو المنع من تقلید المیت مطلقا بأدله کثیره:

(الأول) أصاله حرمه العمل بالظن

التی دلت الأدله الأربعه علیها کما فی رسائل الشیخ الأنصاری (ره) أو لأصاله حرمه التقلید المستفاده من الکتاب خرج عنها فتوی الحی إجماعا و بقی الموارد المشکوکه تحت الأصل المذکور و منها فتوی المیت. و (دعوی) ان اختصاص الإجماع المذکور بالحی غیر صحیح لأن السلف کانوا یعملون بفتاوی علی بن بابویه عند إعواز النصوص.

(فاسده) لأنه قد صرح الأنصاری (ره) بأن تلک الفتاوی لیست بمنزله الفتاوی المعموله عندنا فإن أمثالها من فتاوی أصحاب الأئمه (ع) تکون مضامین الروایات کما یری الأخباریون ذلک فی مطلق الفتاوی التی یعملون بها حیث انها عندهم إخبار منقوله بالمعنی و هی حجه للمجتهد و المقلد إذا جمعت شرائط حجیه الروایه عنده و من اطلع علی حال السلف و کیفیه الاستفتاء و الإفتاء یقطع بذلک، و یکفیک شاهدا فی المقام ما قاله العمری بعد ما سئل عن کتب الشلمغانی فإنه قال: أقول فیها ما قاله العسکری (ع) فی کتب بنی فضال خذوا ما رووا و ذروا و ما رأوا فإنه (ره) أفتی بنص الروایه و هذا النحو من الفتیا کان مختصا بزمان الأئمه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۷

علیهم السلام و ما قاربه حیث لم یکن الفقه و الاستنباط بهذه الصعوبه. (و لا یخفی ما فیه) فان هذا الدلیل یرجع الی دعوی أن أدله التقلید مختصه بالحی و الخصم یدعی شمول الأدله الداله علی حجیه التقلید لمطلق الفتوی سواء کانت للحی أو للمیت فتکون مخرجه لفتوی المیت عن

أصاله الحرمه فلا بـد من النظر فى أدله التقليـد. و قـد ادعى الأسـتاذ (كاره) إن أدلته إذا كانت أدله حجيه الخبر فهى فيها إطلاق للحى و الميت انتهى. (إلا اللهم) أن يـدعى ان هـذا الأصل إنما يقال مع قطع النظر عن الأدله و يتمسك بالفطره فى حجيه التقليد إذ مع إجمال أدلته لا شمول لها و يكون الأصل هو الجارى.

(الدليل الثانى) ان الأمر دائر بين التعيين و هو الأخذ بقول الحى و بين

التخير بينه و بين الأخذ بقول الميت و العقل حاكم بوجوب الأخذ بما احتمل تعينه للقطع بفراغ الذمه به.

(إن قلت): إن هـذا الأصـل إنما يتم على مـذهب من يبنى على الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مثل خصوص الرقبه المؤمنه أو مطلق الرقبه و أمـا على مـذهب من يبنى على البراءه من الكلفه الزائـده فلاـ يتم هـذا الأصـل كـأن نقول انـا نعلم بوجوب التقليـد و نشـك فى الزائـد و هو خصوص الحى. (قلنـا): فرق بين الطريق و غيره فـإن الأصـل فى الطرق الغير العلميه هو الحرمه إلا ما خرج بالـدليل و أما فى التكاليف فالأصل هو البراءه. و ذلك لأن عـدم وجوب الكلفه الزائده فى مثل الرقبه المؤمنه يقتضـيه أصـل البراءه و فيمـا نحن فيه يرجع الى الشك فى التخصـيص الزائـد لعمومات النهى عن العمل بغير العلم فانا نشك انها خصـصت بفتوى العالم الميت كما خصصت بفتوى الحى أم لا و هو شك فى زياده التخصيص المنفصل. و لا ريب انه يتمسك فيه بأصاله العموم و ينفى الزائد المشكوك من التخصيص.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۸

(إن قلت): إن الشك هنا يرجع الى أن الحياه من المرجحات لفتوى الحى على الميت عند التعارض بينهما أم لا؟ و الأصل عدم

المرجحيه لأـن المرجحيه أمر تـوقيفى كـالحجيه و الأصـل عـدمه. (قلنـا): إن هـذا الأصـل لمـا كـان يرجع الى زيـاده التخصـيص للعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم. و قد عرفت ان زياده التخصيص منفيه بأصاله العمومات المذكوره فيكون دليلا لفظيا على نفيها فكيف يرجع لأصاله عدم المرجح.

(ان قلت): ان هـذا الأصـل يعـارضه الاستصـحاب بضـميمه عـدم القول بالفصل و ذلك انه فى صوره ما إذا قلـد شـخصا ثمَّ مات فيستصـحب جواز تقليده و بضـميمه عدم الفصل يتم المطلوب. (قلنا): مضافا الى أن عدم الفصل لا يتم فيما أثبته الأصل كما قرر فى محله ان القول بالفصل غير ثابت لكثره من قال بجواز تقليد الميت بقاء لا ابتداء.

(ان قلت): ان الاحتيـاط فى هـذه المسـأله ربمـا يعـارض بالاحتيـاط فى المسأله الفرعيه كما إذا كان قول الميت موافقا للاحتياط. (قلنا):

ان الاحتياط فى المسأله الأصوليه مقدم على الاحتياط فى المسأله الفرعيه بقاعده المزيل و المزال.

(ان قلت): قد يكون الميت أعلم فحينئذ يحتمل تعيين الأخذ به و لا يقطع بفراغ الذمه بالأخذ بقول الحى. (قلنا): قام الإجماع على عـدم وجوب تقليـد الميت الأعلم فلا يحتمل تعيين وجوب الأخـذ به. (و الجواب عن هـذا الـدليل الثانى) ان هذا الأصل معارض بالاستصـحاب الـذى سـيجى ء بيـانه فى أدله المجوزين فى الـدليل الثـالث لهم و باطل فيما إذا كان قول الميت موافقا للأصل إلا اللهم ان يقال انا نتكلم مع قطع النظر عن الأدله و نقول ان الضـروره اقتضت حجيه قول المجتهـد و قـد دار الأمر بين قول الحى و بين قول الميت و حيث ان العقل قام عنده احتمال الترجيح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۹

للحى فلا يحكم بالتخير لأن الذمه مشتغله بالتكليف

فلا بد أن يرجع لما هو مقطوع البراءه به عن التكليف عنده و هو قول الحی. إلا ان هذا لا یتم فی المیت إذا کان فیه مزیه محتمله للترجیح علی الحی کما إذا کان المیت أعلم أو کان الحی أعمی أو نحو ذلک و لا یتم فی المیت الذی کان العامی قد قلده لعدم القطع حینئذ بترجیح الحی علی المیت.

و الإجماع المدعی علی ترجیح الحی علی المیت حتی فی هذین الصورتین مضافا الی انه خروج عن محل البحث لأن الکلام مع قطع النظر عن کل دلیل انه غیر مسلم فی الصورتین المذکورتین.

(الدلیل الثالث) الإجماع من الإمامیه علی حرمه العمل بقول المیت

و یمکن استعلامه من کلمات علمائهم فقد نقل عدم الخلاف فی ذلک عن المحقق الثانی فی شرح الألفیه و عن المسالک و نقل الإجماع علی ذلک عن المعالم و آداب المعلم و المتعلم و عن ابن أبی جمهور الأحسائی، و عن الوحید البهبهانی (ره) فی فوائده و قد تمسک به جمله من علماء العصر، قال عمنا الأعلی الشیخ حسن فی شرح مقدمه کشف الغطاء ان الإجماع المنقول مع الشهره العظیمه المحصله و السیره المستمره و الطریقه المستقیمه من أقوی الأدله علی المنع من تقلید الأموات و قال الشیخ الأنصاری رحمه اللّه. و أما ما ذکره الشهید الأول فی الذکری من خلاف بعض العلماء فهو کما یراه الشهید الثانی من أن العلماء یعم العامه و الخاصه فلعل نظره الی العامه و أما مخالفه الأخباریین فقد عرفت ان ذلک بواسطه تخیلهم أن الجائز من الفتوی هو الروایه المنقوله بالمعنی و لا ریب ان الروایه المنقوله بالمعنی یجوز العمل بها و ان کان الراوی میتا، و أما مخالفه القمی (ره) فالظاهر انها من جهه تخیله الانسداد

على ان الإجماع متحقق قبل زمانه فلا تضر مخالفته. و أما دعوى مخالفه الصدوق (ره) كما أشار إليها فى الوافيه حيث قال و أيضا ابن بابويه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۰

صرح بجواز العمل بما فى كتابه من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى أبيه. (فاسده) لأنه لم يعرف ذلك عن الصدوق و تجويزه العمل بفتاوى أبيه (ره) لأنها مضامين الروايات المعتبره عنده لا أنها فتاوى كما هو الحال فى كتاب الهدايه لشيخنا الصدوق (ره) فإنه مأخوذ من متون الأخبار و هذا هو الذى بعث صاحب البحار على إدراج فتاويه فى ضمن ما جمعه من الأخبار و هكذا يقال مثل ذلك فى كتاب المقنع للصدوق (ره) أيضا، و فى المحكى عن السرائر، ان كتاب نهايه الشيخ الطوسى (ره) كتاب خبر لا كتاب بحث و نظر. و لا يخفى ما فيه فإنه من المحتمل ان هؤلاء المجمعين قد استندوا الى دليل لو اطلعنا عليه لم يكن معتبرا عندنا: مع ان حمل ما ذكره الشهيد الأول على العامه لا دليل عليه بل هو خلاف الظاهر: مع ان ما حكى عن الجعفريه و شرح الإرشاد للأردبيلى من انه قول الأكثر يظهر منه وجود المخالف من عندنا و إلا فقول الإماميه ليس بأكثر من العامه إلا اللهم أن يكون صاحب الجعفريه و شرح الإرشاد لم يتفحصا فعبرا بما هو المتيقن لهما: و عن شرح الجعفريه للفاضل الجواد ان جواز تقليد الميت قول بعض علمائنا و لعله أراد الأخباريين، و يؤيد ذلك ما ذكره صاحب المعالم و غيره من تقليد المتأخرين للشيخ الطوسى (ره) فى الفتوى الى أن فتح الحلى باب الاجتهاد. و دعوى

إن هـذه المسأله مسـتحدثه إذ لم يكن المعروف فى زمان الأئمه (ع) التقليد بين أتباعهم و إنما كانوا يعملون بالروايات فالإجماع فيها غير معتبر. (فاسده) فإن الفتوى كانت موجوده بينهم كما تدل عليه أخبار التقليد التى نقلناها فى مبحث التقليد كيف و التقليد كان فى عصر الأئمه (ع) فإن أهل المذاهب من أهل السنه كانوا فى عصرهم عليهم السلام.

(الدليل الرابع) ما احتج به المحقق الثانى فى حاشيه الشرائع تبعا للعلامه و هو مؤلف من مقدمتين:

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۱

(إحداهما) ان المفتى إذا مات سقط قوله بموته بحيث لا يعتد به.

(و ثانيهما) ان ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد اليه و لا العمل به شرعا.

«أما الأولى» فللإجماع على أن خلاف الفقيه الواحـد لسائر أهل العصـر يمنع من انعقاد الإجماع اعتـدادا بقوله فاذا مات و انحصـر أهل العصر بالمخالفين له انعقد الإجماع و صار قوله لا يعتد به و لا يعتنى به شرعا.

«و أمـا الثـانيه» فظـاهره. (و جوابه) ان هـذا إنمـا يوجب عـدم الاعتـداد بقوله فى الصوره المـذكوره أمـا لو فرض ان أهـل عصـره مختلفون فى الفتوى بحيث يكون موته غير موجب لانعقاد الإجماع فلا دليل حينئـذ على عـدم الاعتـداد بقوله. مضافا الى ان هـذا مبنى على طريقه خـاصه فى اسـتفاده رأى المعصوم من الإجماع و لعلها قريبه من طريقه اللطف فى الإجماع و هى طريقه قـد قرر فى محله عدم صحتها فلا تصلح دليلا على عدم الاعتداد بقول الميت.

(الدليل الخامس) ما احتج به أيضا المحقق الثانى فى حاشيته على الشرائع من ان دلائل الفقه لما كانت ظنيه

لم تكن حجيتها إلا باعتبار الظن و الفهم الحاصل منها و هذا الظن و الفهم يمتنع أن يبقى بعد الموت لضـعف الإدراكات بضعف الأبدان و لذا يذهب الظن و يزول العلم بضعف البدن بهرم أو مرض أو حال النزع و قد أخبر بذلك اللّه تعالى فى محكم كتابه وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً و عليه فتبقى الفتوى خاليه عن السـند بعـد الموت فكما انه تزول حجيه الفتوى بتبدل نظر المجتهد لأنه يزول مستندها فكذا إذا مات زال مسـتندها فتزول عنها الحجيه و تخرج عن كونها معتبره شرعا و لا ينقض بالغفله و الاغماء و النوم لوجود الظن فى خزانه

النفس. و فيه انه منقوض بصوره النسيان للمستند فإنه عند النسيان تبقى الفتوى معتبره شرعا مع ذهاب الظن عن خزانه النفس عند النسيان و قد تقدم ذلک فی مبحث وجوب تجدید النظر علی المجتهد. ثمَّ انه منقوض بالروایه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۲

أو نقل رأی لشخص. فإنها یقال فیها انها لا تکون حجه إلا باعتبار العلم بصدورها أو الظن المعتبر کما لو رآها مکتوبه بکتابه مع ذهاب العلم أو الظن المعتبر بموته. (وحله) ان المستند لفتوی المجتهد نظیر سائر الآراء فی سائر العلوم هو الدلیل الذی اعتمد علیه حال صدورها فبقاؤها أمر اعتباری یستند الی ذلک الدلیل الذی کان فی وقته. و الأمور الاعتباریه حدوثها یحتاج الی سبب و عله و أما بقائها فهو یستند الی اعتبار المعتبرین ألا تری ان إعطاء المنزله لشخص أو جعل صفه اعتباریه له کالزوجیه یحتاج فی حدوثه لسبب ثمَّ یکون بقائها تابع لاعتبار المعتبرین، فالفتوی نظیر الشهاده و الإقرار و اخبار ذی الید فی أن إبقائها إنما یکون بمجرد قیام الدلیل علیها فی نفس المفتی مع عدم تبدل رأیه فیها حتی لو نسی الاستدلال علیها أو ذهل عنه نظیر العقد الذی هو سبب للزوجیه فتنسب الفتوی للمفتی و الرأی لصاحبه بمجرد صدورهما منهما علی سبیل الیقین دون أن یبطلهما و یعدل عنهما. و لذا تری العقلاء ینسبون الفتاوی للمجتهدین الأموات و یقولون أن فتواه کذا و ینسبون الآراء للأموات من العلماء و الفنیین و یقولون رأیهم کذا. و لیس ذلک إلا من جهه ان بقائهما أمر اعتباری و لیس بحقیقی و إلا فهما یعدمان بمجرد صدورهما و الغفله عنهما. و الأمور الاعتباریه تابعه لمقدار اعتبار

المعتبرین. و العقلاء هم یعتبرون بقاء الرأی و الفتوی بمجرد صدورهما عن عقیده مع عدم العدول عنهما. و علیه فیرتب آثار الوجود للفتوی لأن وجودها إنما یکون بهذا النحو کما یرتب الآثار علی الوجود الاعتباری للزوجیه بمجرد العقد من دون إبطاله و إفساده سواء کانت آثار شرعیه کجواز العمل شرعا بالفتوی أو عقلیه کالتناقض مع غیرها أو عرفیه کتسمیه صاحبها بالفقیه أو المجتهد أو المتبحر لأن وجودها الواقعی إنما یکون بهذا الحد و هذا النحو شأن سائر الاعتباریات. و إنما لم یرتب الأثر علیها إذا کان المعتبرون

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۳

لا یعتبرونها و یرونها معدومه کما إذا عدل عنها صاحبها. و أما بالموت فهم یرون البقاء لها و لذا تنسب للمفتی بعد موته. و (الحاصل) ان مستند بقائها هو ذلک لا ظنون المجتهد و العالم. و أما الدلیل علیها فلا یلزم استحضاره فی صحه العمل بها فان العمل بها مرتب علی نفسها لا علی دلیلها کما هو دیدن العقلاء فی العمل بآراء الأطباء و أصحاب الفن. و لعل ذلک هو المراد من قول والدی الرضا (ره) فی حاشیته علی الکفایه ان بقاء الرأی لیس عباره عن استحضاره و الالتفات الیه فعلا و إلا لکان النائم و الغافل لیس له رأی و إنما المناط فی بقاء الرأی عدم التردد فیه و العدول عنه کان ذو الرأی حیا أو میتا و لا نسلم تقومه بالحیاه حتی فی نظر العرف فإن الرأی رأی فلان ما لم یعدل عنه حیا کان أو میتا، و لذا تنسب الآراء إلی الأموات. (نعم) الکلام فی حجیه الرأی فقد یقال انه بالموت نشک فی حجیته فنقول: ان دلیل

التقليد اما العقل و الفطره و هو لا يفرق بين الحى و الميت. و أما النقل فلاشتراك الأدله بين التقليد و الروايه و لا ريب ان الروايه لا يشترط فيها ذلك انتهى. مضافا الى ان للخصم أن يطلب البرهان من المستدل على المقدمه المذكوره فى دليله و هى خروج الفتوى عن الحجيه عند الشرع عند ذهاب المستند بالموت.

(و الحاصل) ان مقدمته القائله بأن الفتوى قد ذهب مستند بقائها بالموت غير صحيحه لأن مستند بقائها ليس إلا اعتبار المعتبرين و هو موجود بعد الموت سلمنا ذهاب المستند لكن للخصم أن يقول لا نسلم عدم اعتبارها شرعا بذهاب مستندها بالموت (و دعوى) انها يزول مستندها بالعدول فكذا بالموت (فاسده) فإن بالعدول يبطل المستند و يكون فاسدا بخلاف الموت فإنه لا يفسده و لا يبطله و لذا تعتبر انها رأى للميت و لا تعتبر انها رأى للذى عدل عنها و هذا نظير الروايه فإنه لو اعترف الراوى بخطئه فى روايته لا تقبل منه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۴

(إن قلت) ان الفتوى تزول حجيتها بالجنون أو الهرم أو الإغماء بالإجماع و ما ذلك إلا لكون الرأى موضوعا لها و هو يزول بتلك الأمور فكذا يزول بالموت. (قلنا) لا نسلم زوال حجيتها بذلك، نعم لا يقلد فى آرائه المستحدثه بعد عروض تلك الأمور عليه، و أما نفس فتواه السابقه فلا تزول حجيتها بذلك. و دعوى الإجماع فى مثل هذه المسائل التى يقل التعرض لها و مستحدثه غير مقبوله مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى ما ذكره الخصم من تخيل ذهاب الرأى بذلك فلا يكون الإجماع كاشفا عن رأى المعصوم عليهم السّلام.

(الدليل السادس) انه لو جاز تقليد الميت مع انه يجب تقليد الأعلم لزم التكليف بما لا يطاق

إذ أنه حينئذ يجب أن نقلد

الأعلم من العلماء الأحياء و الأموات مع انه لا نتمكن من معرفه الأعلم فی الأزمنه السابقه. (و أجیب عنه) بأن معرفه الأعلم فی الأموات لیس بأشكل من معرفته فی الأحیاء بل لعله أسهل، و لو سلمنا ذلک فنقول بسقوط التكلیف بتقلید الأعلم لعدم التمكن منه لا انه یوجب حرمه تقلید المیت. و أجاب عنه المرحوم الشیخ حسن صاحب أنوار الفقاهه فی شرحه لمقدمه جدنا كاشف الغطاء (ره) بأن معرفته ممكنه و مع عدم المعرفه فالأصل عدم التفاضل، انتهی. و لكن لا یتم هذا الأصل بناء علی ان الأفضلیه شرط و إنما یتم بناء علی انها مانعه.

(الدلیل السابع) إن وجوب تقلید الأعلم مع جواز تقلید المیت یوجب عدم جواز تقلید الاحیاء

فی الغالب إذ قل ما یتفق أن یعلم الأعلم فی الاحیاء حتی بالنسبه إلی الأموات فالإجماع علی وجوب تقلید الأعلم فی الاحیاء دلیل علی ان الأموات لا عبره بأقوالهم و هذا الدلیل قد حكی عن رساله الشهید (ره) المعموله فی هذه المسأله بعباره أخری حاصلها لو صح تقلید المیت یلزم من ذلک التزام شنیع و هو وجوب الرجوع الی الأعلم من الاحیاء و الأموات و عدم الرجوع

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۵

الی الأعلم من الاحیاء و هو خلاف الإجماع، انتهی. و دعوی كما عن المرحوم السید نعمه الجزائری إن هذا الفرض خارج بالإجماع فیبقی الكلام فیما لا إجماع علیه فان مثل ذلک كاف فی تخصیص العام و التمسک بما عدی المخرج بالدلیل.

(فاسده) لأن هذا أمر باطل محال لزم من جواز تقلید المیت من حیث اتفق أو علی وجه مخصوص و كل حكم لزم منه المحال فهو محال فیكون جواز تقلید المیت علی ذلک الوجه محالا و به یتم المطلوب (و دعوی) منع لزومه من جواز

تقليد الميت و لعله لزم من وجوب تقليد الأعلم (مدفوعه) بأن وجوب تقليد الأعلم عندهم مفروغ عنه فالإجماع المحكى على وجوب تقليد الأعلم لا بد من تخصيصه بالاحياء على وجه يظهر منه عدم الاعتداد بتقليد الأموات (و الجواب عنه) انه لا يتم عند من لا يرى وجوب تقليد الأعلم مضافا الى ان هذا رجوع الى التمسک بالإجماع على وجوب تقليد الأعلم من الاحياء و هو لا يسلمه الخصم و الكلام فيه عين الكلام فى الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت (و بعباره أخرى) ان الإجماع إن كان موجودا فهو يمنع من وجوب الرجوع الى الميت و إن لم يكن موجودا فلا ضير فيه مضافا الى ان وجوب تقليد الأعلم إذا كان من دوران الأمر بين التعيين و التخيير فهو لا يجى ء فى المقام لاحتمال التعيين فى المفضول من جهه انه حى و قد تمسک بهذا الدليل أيضا (بعض علماء العصر) و جعل اللازم الفاسد هو انحصار التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم عليهم السّلام الى زماننا هذا و هو باطل بضروره المذهب (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا يلزم ذلك لجواز التساوى فى العلميه أو التردد فى الأعلميه، أو كان كل يرى الأعلميه فى مجتهد غير ما يراه الآخر من الأعلميه فى المجتهد الآخر، فان كل ذلك مصحح لتعدد مرجع التقليد حتى على القول بوجوب الرجوع الى الأعلم و جواز الرجوع للميت.

(الدليل الثامن) ما عن المحقق (ره) انه يجب العمل بالفتوى المتأخره للمجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۶

عند تعددها و اختلافها بالإجماع و فى الميت لا يميز فتواه السابقه عن المتأخره.

(و جوابه) كما ذكره بعضهم انه ان أريد انه لا يمكن العلم بالتقديم و التأخير مطلقا فهو غير سديد ضروره

إمكان العلم بذلك فى كثير من الموارد كما إذا علم تأخير تأليف الكتاب الموجود فيه الفتوى أو لم يصدر منه كتاب فى الفتوى غيره و ان أريـد منه انه قـد لاـ يمكن ذلك فهو لا ينهض مانعا من التقليـد فإن الحى قـد لا يمكن العلم بـذلك فى فتواه أيضا. و الحاصل ان المقام يكون من قبيل تعارض الفتاوى و الرجوع فى ذلك أما الى تساقطها و العمل بغيرها، و أما الى التخيير بينها.

(الدليل التاسع) ان اجتهاد الحى أقرب الى الواقع من اجتهاد الميت

لأن الحى يقف غالبا على فتوى الميت و على ما هو مستنده فيها فإذا أفتى بخلافها علم انه قد بلغ نظره الى ما لم يكن قد بلغ اليه نظر الميت، و لاـ ينـافى ذلـك كون الميت أفضـل و أحوط من الحى بالمـدارك لأن أثر الفضل إنما يظهر فى الأفكار الابتـدائيه فيمكن ظهور خطأه فى الدليل للمفضول و لو من جهه الإصابه بالمعارض الذى خفى على الفاضل. قال المرحوم الشيخ ملا جواد كتاب فى منزوحات البئر أنه اشـتهر ان المتأخرين أدق نظرا من المتقـدمين. (و جوابه) إن هذه الأغلبيه لو سـلمناها فهى لا توجب الرجوع الى الحى فيمـا لو فرض ان الميت أقرب للواقع من الحى أو مسـاوى له مضافـا إلى أن الميت لقربه إلى زمـان الأـئمه (ع) يتوفر القرائن الحاليه و المقاليه لـديه فيكون أقرب للواقع من الحى مضافا الى أن الميت قـد يكون أفضل و أفقه من الحى بمراتب و أحوط منه فى الاجتهـاد و التأمـل فى المـدارك و أعرف منه بوجوه الاسـتدلال فيصـل إلى نهـايه مـا لا يصل الحى إلى بـدايته فيكون قوله أقرب للواقع من الحى مضافا الى ما سيجى ء ان شاء اللّه تعالى من أن حجيه التقليد من

باب التعبد لا من باب الوصف فليست دائره مدار الظن فلا يجب ملاحظه الأقربيه مضافا الى أن فتوى الميت قد تكون أقرب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۷

للواقع من جهه موافقتها للاحتياط أو للمشهور أو لبعض القرائن.

(الدليل العاشر) ان الرجوع من الخطأ الى الصواب ممكن فى حق الحى دون الميت

فيكون الأخذ بقول الحى أوثق لأن عدم رجوعه مع إمكانه يوجب تأكد الظن بالواقع (لا يقال) أن الرجوع من الفتوى قد يكون من الحق إلى الباطل فان الميت إذا كان قد أصاب الواقع كان أبعد عن الخطأ لعدم إمكان الرجوع فى حقه بخلاف الحى فإنه إذا أصاب أمكن أن يرجع لشبهه يصادفها و الحاصل إن احتمال الرجوع من الحق إلى الباطل منسد بالنسبه إلى الأموات بخلاف الأحياء فلا تكون فى إمكان الرجوع دلاله على أقربيه القول من الواقع إذا لم يرجع لأن عدم الرجوع مع إمكانه إنما يقتضى تأكد الظن بالواقع إذا كان الرجوع دائما عن الخطأ الى الصواب و حيث يمكن أن يكون الأمر بالعكس فلم يكن فيه زياده الظن. (فإنه يقال) ان المدار على ما هو الغالب فى رجوع المجتهدين و لا ريب أن أغلب موارد رجوعهم إنما يكون عن الباطل إلى الحق و أما الرجوع عن الحق ففى غايه الندره (و جوابه) ان عدم الرجوع مع الإمكان لا يوجب تأكد الظن بالواقع و الأوثقيه بقوله إذ لعله لتوهم عنده أغفله عن الواقع أو لانشغاله عن مراجعه المسأله مره ثانيه كما يتفق ذلك للأحياء حتى ماتوا مضافا الى أن ذلك لو كان موجبا لتأكد الظن بالواقع لأوجب تأكده فى الميت أيضا لأنه قد بقى على رأيه حتى مات. مضافا لما عرفته فى جواب الدليل التاسع.

(الدليل الحادى عشر) [ظهور أدله حجيه فتوى المجتهد اعتبار الحياه فى المفتى]

ما تمسك به بعض علماء العصر من ان ظاهر ما دل على حجيه فتوى المجتهد ظاهر فى اعتبار الحياه فى المفتى لأن الدليل على التقليد أما الإجماع و هو لبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو تقليد الحى و هكذا بناء العقلاء و هكذا السيره، و أما الكتاب

فالسؤال فی قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* حقیقه فی الاستعلام من الحی. و الإنذار فی قوله تعالی لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا

لا یکون إلا من الحی. و أما الأخبار فقوله (ع): انظروا فی خبر أبی خدیجه و قوله (ع): و ینظران فی حدیث عمر بن حنظله ظاهران فی الحی لأنه إن أرید بالنظر معناه الحقیقی فهو لا یتحقق إلا بالنسبه إلی الحی و إن کان المراد معناه المجازی فهو متعدد مثل اسألوا و ارجعوا فیحتمل عدم الشمول للمیت و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و قوله (ع): من الفقهاء صائنا لنفسه فی تفسیر العسکری فهو ظاهر فی الحی لأن الظاهر هو اتصاف المقلد الذی ترجع الیه العوام بکونه من الفقهاء و صائنا لنفسه و حافظا لدینه و من الظاهر عدم صدق هذه العناوین علی المیت. (و جوابه) إن غایه ما یقتضی ذلک عدم الدلاله علی تقلید المیت لا علی اعتبار الحیاه فیه فإنه لو سلم ما ذکره الخصم فهی تدل علی جواز تقلید الحی من دون تعرض فیها لتقلید المیت فللخصم أن یتمسک بأدله أخری علی جواز تقلید المیت من دون معارضه هذه الأدله لها کأن یتمسک بدلیل الانسداد و بالفطره الدینیه و الاستصحاب فهذا الدلیل لا یتم إلا بعد إبطال أدله المجوزین لتقلید المیت و مع ابطال أدلتهم لا نحتاج الی ذلک لأن مجرد الشک فی الطریق کاف فی عدم اعتباره مضافا الی عدم تسلیم اختصاصها بالحی فإن الرجوع الی الأئمه (ع) یصدق علیه انه سؤال لأهل الذکر مع موتهم (ع) و العناوین تصدق علی ذواتها وقت الحیاه فإن المشتق حقیقه فیمن تلبس بالمبدإ فی حینه.

(الدليل الثانى عشر) ان الإجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان

و العامى لا خبره له بمواقع الإجماعات فتقليده للأموات قد يؤدى الى التقليد فى أمر معلوم البطلان و خلاف الإجماع فيجب عليه التحرز عن تقليد الميت حذرا عن العمل بخلاف ما قام عليه الإجماع. (و جوابه) بالنقض بأن الحى قد تكون فتواه خلاف ما قام عليه الإجماع فى العصر السابق عليه، و حلّه ان الدليل إذا قام على حجيه التقليد الشامل للأموات فلا يضر هذا الاحتمال و هل هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۵۹

إلا كاحتمال أن يكون هناك دليل على خلاف رأيه أو أن رأيه خلاف الواقع.

(الدليل الثالث عشر) ما يظهر فى مطاوى كلمات بعض أساتذه العصر ان المرجع فى باب التقليد هو المفتى

فلا بد أن يكون حيا حين الرجوع إليه لأن باب الفتوى بخلاف باب الروايه فإن المرجع فيه هى الروايه لا الراوى فإن المستفاد من الآيات و الروايات الداله على حجيه الفتوى أن المرجع الفقهاء و رواه الأحاديث و العارف بالأحكام بخلاف أدله حجيه الروايه، فإن المستفاد منها وجوب الرجوع الى الروايه لا الراوى ألا ترى أن المستفاد من قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ إن الموضوع هو النبإ لا المنبئ، و كذا قوله (ع): «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات.

و لا يخفى ما فيه فان أدله جواز التقليد كالإجماع و دليل الانسداد و الفطره و السيره داله على أن المرجع هو قول المفتى لا نفس المفتى و هكذا لو قلنا أن أدله حجيه الخبر تدل على حجيه الفتوى كما هو رأى أستاذنا المرحوم الشيرازى فإنه على هذا تكون الأدله على حجيه التقليد و الروايه واحده، و هكذا لو استدللنا له بآيه النفر فإنها تدل على الحذر من الإنذار الذى تشتمل عليه الفتوى

لا من نفس المنذرين. و هكذا ما تقدم من قوله عليه السلام لأبان بن تغلب: «و أفتى الناس» فإنه يدل على أن المرجع هو الفتوى و قوله (ع): و بقول العلماء فاتبعوا الى غير ذلك مما يدل على أن التقليد هو المرجعيه فى الفتوى. و لو سلمنا أنه ورد نص بذلك فلا بد من حمله بدلاله الاقتضاء على أن المرجع فى باب التقليد هو الفتوى إذ لا معنى للرجوع الى نفس المفتى.

(الدليل الرابع عشر) [عدم إمكان التمسک بأدله التقليد عند اختلاف فتوى الحى مع الميت]

ما ذكره بعض المعاصرين إن أدله التقليد من الآيات و الروايات لا مجال للتمسك بها فيما إذا اختلفت فتوى الحى مع الميت كما هو المهم فى محل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۰

الكلام لتكاذبهما المانع من شمول الدليل لهما أو لأحدهما فلا بد فى إثبات الحجه من رأى الميت أو الحى من الرجوع الى دليل آخر من إجماع أو بناء العقلاء أو سيره المتشرعه أو الأصل. و الثلاثه الأول يشك فى تحققها بالنسبه إلى تقليد الميت فلا بد من الرجوع الى الأصل العقلى عند الدوران بين التعيين و التخيير حيث يعلم بجواز الرجوع الى الحى و يشك فى الميت فان الحكم فى مثله بالرجوع الى معلوم الحجيه. و لا يخفى ما فيه فان التحقيق أن التعارض بين الطرق لا يمنع من شمول دليل الحجيه لها و إن مقتضى ذلك هو التخيير بينها كما تقدم منا ذلك (و توضيح الحال و تنقيحه) إن أدله التقليد لا يخلو الحال فيها إما أن يكون فيها إطلاق أو مجمله و على كلا التقديرين أما أن نقول بالطريقيه فى الأمارات أو بالسببيه فإن كان فيها إطلاق. (و قلنا):

بالطريقيه كان فى صوره التعارض بين الفتويين هو

التخيير لعدم وجود مرجح ثابت شرعا لأحدهما فيكون الفتويان متساويى الإقدام بالنسبه لأدله التقليد و مجرد احتمال الأرجحيه لا يوجب الأخذ بها مع إطلاق الأدله فإن هذا الإطلاق يقتضى جواز الأخذ بأيهما شاء و العمل بأيهما أراد كما تقدم منا ذلك.

(و لو قلنا) بالسببيه مع إطلاق أدله التقليد فكذلك، و أما إذا لم يكن فيها إطلاق، فإن قلنا بالطريقيه فنقول إنا نعلم بدخول قول الحى لأنه قدر متيقن و نشك فى شمولها لقول الميت و هكذا بناء على السببيه فالحق عدم حجيه قول الميت للشك فى دخولها فى أدله الحجيه على هذا القول و لكنك قد عرفت ان الحق وجود إطلاق و لم يثبت وجود مرجح لأحدهما على الآخر مضافا الى جريان الاستصحاب الذى سيجى ء إن شاء اللّه تعالى فى ثالث الأدله للمجوزين المقدم على هذا الأصل حتى على القول بإجمال أدله التقليد مضافا الى انه غير تام فى صوره ما إذا كان الميت أعلم من الحى لعدم اليقين بحجيه الحى مضافا الى أن الخصم كما سيجى ء إن شاء اللّه عنده أدله خاصه على جواز تقليد الميت مثل لزوم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۱

الحرج مضافا الى أنه لو تمَّ فإنما يصلح دليلا للمفصل بين صوره التوافق فى الفتوى و بين عدمها.

(الدليل الخامس عشر) [توقف حل مشكلات الناس كالأمور الحسبيه و المسائل المستحدثه على الرجوع إلى المجتهد الحى]

و لم أر من تعرض له و هو أن المجتهد له الولايه على الأمور الحسبيه من محافظه أموال القاصرين و الغائبين و له القضاء و له تغليظ الديه و الولايه على الأيتام و المجانين و السفهاء و الغيب و الأوقاف التى لا والى لها و وارث من لا وارث له و يقوم بوصيه من لا وصى له و يدفع له

الحقوق الشرعيه من حق الامام (ع) و الأنفال و يجرى الحدود و التعزيرات و يأخذ أرش الجنايات و يقوم بالقضاء بين الناس لفصل الخصومات و أخذ الحق من الممتنع و نحو ذلك مما يتوقف على مراجعه المجتهد الحى و لا يمكن الرجوع فيه الى الميت و من ذلك المسائل المستحدثه التى لم تكن فى زمان الميت و من ذلك أيضا جواز تقليد الميت أو وجوب البقاء عليه لما سيجى ء إن شاء اللّه من عدم جواز الرجوع للميت فى مسأله تقليد الميت، فالناس فى حاجه الى المجتهد الحى يرجعون اليه و يحلون مشكلات أمورهم لديه و يعرفون حكم المسائل المستحدثه منه و هو الزعيم الدينى لهم و النائب عن الامام المنتظر فيهم للقيام بتلك الاعمال فلا يجوز جعل الميت هو الزعيم الدينى و النائب عن حجه آل محمد (ع) و بضميمه عدم القول بالفصل يتم المطلوب. (و جوابه) إن هذا إنما يثبت وجوب حياه الزعيم الدينى و لزوم الرجوع الى الحى فى تلك الأمور المذكوره و لا يمنع من تقليد الميت نعم لو قلنا بعدم جواز التبعيض فى التقليد أو عدم القول بالفصل بين المسائل المستحدثه و غيرها أمكن أن يجعل ذلك دليلا على المسأله. لكن فى كلا الأمرين نظر بل الحق خلافه فإن جمله من العلماء من جوزوا التبعيض فى التقليد و جمله منهم من جوزوا التقليد ابتداء. و لا بد لهم أن يلتزموا فى المسائل المستحدثه من تقليد الحى.

(إن قلت): انه إذا كان المجتهد نائبا عن الامام (ع) و من المعلوم ان

إمام كل عصر لا بد و أن يكون موجودا، فالنائب عنه بالطريق الاولى أن

يكون موجودا بـل الميت لا يصـلح للنيابه عن أحـد فضـلا عن أن يكون نائبا عن الامام (ع). (قلنا) إن نيابته إنما هى فى الولايه و شؤون الإمـامه لاـ فى معرفه الأحكـام الشـرعيه منه و إنما الـدليل على معرفه الاحكام من المجتهـد هو التعبـد الخاص لا من جهه نيابته.

(الدليل السادس عشر) [أولويه عدم جواز تقليد الميت من عدم جواز البقاء على تقليد الحى الزائل رأيه بهرم أو بمرض]

ما يظهر من الآخند (ره) فى كفايته انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم أو المرض إجماعا لم يجز حال الموت بنحو أولى قطعـا. و لاـ يخفى ما فيه و ذلك لأن محل كلا منا هو الفتاوى التى صـدرت منه حال حياته و جامعيته لشـرائط المرجعيه و نحن نلتزم من ان الفتاوى الصادره من الهرم أو المريض حال صـحته و نشاطه و جامعيته للشرائط حجه بل قد يقال انه لاـ يجوز العـدول عنهـا و إنمـا الإجمـاع قائم على عـدم الرجوع لهما فى الفتاوى التى تصـدر منهما حال الهرم و المرض كيف و الإجمـاع المـدعى خصوصـا فى مثـل هـذه المسـأله المسـتحدثه لاـ يكشف عن رأى المعصوم لاحتمال اسـتناد المجمعين الى أن غيرهمـا يكون هو القـدر المتيقن و إن الاسـتصـحاب لحجيه قولهما غير جارى و قـد تقـدم منا الكلام فى ذلك فى الشـرط الثانى لجواز تقليد المجتهد، و لو سـلمناه فلا وجه للأولويه فان عروض ذلك للمجتهد موجب لسقوطه عن المنصبيه لهذا المقام الكريم و هو النيـابه عن الامـام (ع) بخلاـف الموت فـإنه لاـ يسـقطه عن المنصبيه كمـا فى الإمـام (ع) فان الموت لا يسـقطه عن منصبيته فيكون قوله حجه حتى بعد موته (ع).

(الدليل السابع عشر) ما روى من أن العلم يموت بموت حامليه.

و فيه عـدم تسـليم صـحه سـنده و معارضـته بمـا دل على أن أهـل العلم أحيـاء من جهه علمهم كقوله (ع) و العلماء باقون ما بقى الدهر: فإنه ظاهر فى أن جهه بقائهم هو العلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۳

فلا بد أن يكون باقيا. مضافا الى انه كنايه عن مطلوبيه انتشار العلم و عدم حبسه و بذله إلى أهله.

(الدليل الثامن عشر) [الروايات الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد الحى]

الصـحيح الـذى رواه الصدوق (ره) فى علل الشـرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السـراج قال لأبى عبد اللّه (ع) هل تبقى الأرض بلاـ عـالم حى ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم فقال (ع) إذا لا يعبـد اللّه يا أبا يوسف. فـدل هـذا الحـديث على لزوم الرجوع للعـالم الحى و سـيجى ء إنشـاء اللّه الكلاـم فى هـذا الخبر فى الأـدله على المنع من جواز البقاء على تقليـد الميت و يظهر بذلك عدم دلالته.

(الدليل التاسع عشــر) ما نقله الشــيخ حسن فى شرحه لمقدمه أبيه جدنا كاشف الغطاء بأن العامى لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع العدول.

و احتمال العـدول قائم فى الميت فلا يجوز تقليـده، و أجاب عنه (ره) بأن مع احتمال العـدول يجب التمسك بأصاله عـدمه و مع يقينه فيؤخذ بمجهول التاريخ و إلا فيطرح.

(الدليل العشرون) الأخبار

الـداله على الرجوع فى معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن و زراره و محمد بن مسـلم و أمثالهم و لو جاز الرجوع الى الميت لارجعهم الامـام (ع) الى الأصول الصادره من بعض الرواه الأموات، و فيه ما لا يخفى فإنه الأدله المـذكوره لم تكن فيها منع من الرجوع لغير المـذكورين كيف و الوجوب الموجود فيها ليس وجوب عينيا قطعا لجواز الرجوع لغيرهم من الاحياء قطعا فلا بد أن يكون الوجوب تخييريـا مضافا الى أنهـا قضايـا فى وقـائع خـاصه مضافا الى أن أصول الروايات للأموات يجوز الرجوع لها لأنها روايات لا فتاوى.

(الدليل الواحد و العشرون) ان تقليد الميت أما أن يكون بتقليد الميت فيلزم الدور

أو بتقليـد الحى و هو رجوع إلى الحى، و فيه إن تقليـد الميت يمكن أن يكون بحكم عقله و اجتهـاده كمـا لو كان عمله بالتقليد من جهه الانسداد و كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۴

قول الميت يفيـد الظن الأقوى أو كـان مراهقا للاجتهاد و أدى نظره الى حجيه الاستصـحاب و تمَّ فى نظره استصـحاب التخيير و نحو ذلك و يمكن أن يكون برجوعه إلى الحى. و دعوى الخصم أن هذا يكون رجوعا للحى لا معنى لها لأنه إن أراد أنه رجوع له فى فتاواه فهو باطل لأنه إنما يعمل بفتاوى الميت و إن أراد انه رجوع له فى مسأله جواز تقليد الميت فنحن لا نمنع من ذلك و لا محذور فيه.

(الدليل الثانى و العشرون) السيره المستمره

من بـدء الشـريعه إلى الآن على تقليـد الأحياء دون تقليـد الأموات ابتداء. (و جوابه) إن العوام لما كانوا لا يفهمون كتب الأموات لذا كانوا لا يرجعون إليهم على أن السيره لم يعلم منها أنها على وجه الإلزام أم على وجه الاستحسان أم للسهوله أو للاحتياط.

أدله القائلين بجواز تقليد الميت مطلقا

اشاره

استدل القائلون بجواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا أمكن التوصل للحى أم لا أفتى الميت بمضمون الأخبار أم لا، بالأدله الأربعه العقل و الكتاب و السنه و الإجماع و إليك بيانها.

(الدليل الأول) [حجيه قول الميت لإفادته الظن]

ما عول عليه المحقق القمى (ره) و حاصله ان قول الميت مفيد للظن و كل ما يفيد الظن فهو حجه، أما الصغرى فوجدانيه، و أما الكبرى فلتماميه مقدمات دليل الانسداد من كون التكاليف باقيه و باب العلم بها منسد على العامى فى هذه الأزمنه و ليس له طريق شرعى إليها لأن الدليل على التعبد بالتقليد مفقود بالنسبه إلى العامى إذ الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه

غير واضحه الدلاله لديه لما فيها من المناقشات الى ما شاء اللّه تعالى و عدم معرفته الصحيح منها من الفاسد: و الأدله اللبيه من الإجماع و الضروره و السيره غير ثابته لأن السلف المعاصر للإمام (ع) كان باب العلم فى حقهم مفتوحا و كانوا يعملون به و الإجماع موهون بخلاف جمله من الأصحاب كفقهاء حلب و الأخباريين و الاحتياط على العامى يستلزم العسر و الحرج المعلوم انتفائهما عن الشريعه بالضروره فلا مناص للعامى بعد هذا إلا الاعتماد على الظن فى الخروج من عهده التكاليف فالتقليد يكون اعتباره فى حق العامى من باب الظن الثابت اعتباره من باب الانسداد و لا فرق فيه فى نظر العقل بين الحاصل من قول الحى أو الميت إذ المناط واحد بل قد يكون الظن الحاصل من الثانى أقوى و عليه فيجب اتباعه لأنه أقرب الى الواقع. و دعوى ان الإجماع المحكى و الشهره على عدم جواز تقليد الميت يفيدان الظن بعدم جواز الاعتماد على

قول الميت فى الفروع. (فاسده) إذ بعد تسليم انعقاد الإجماع فى مثل هذه المسأله التى لم تكن متداوله فى زمان المعصوم و إفاده المنقول منه كالشهره الظن. لا ترجيح لهذا الظن بالنسبه إلى الظن الحاصل فى المسأله الفرعيه لو لم نقل بأن الظن بالواقع أقوى لأن المقصود هو الوصول الى الواقع.

و الجواب عنه أولا: إن منعه السيره استنادا الى انفتاح باب العلم للموجودين فى عصر الامام (ع) إن أراد بالانفتاح إمكان وصولهم الى الواقع علما فهو ممنوع جدا و إن أراد بالانفتاح ما هو الأعم من العلم و الطرق الشرعيه المعلومه الاعتبار فهو حق لكنه لا ينفعه إذ من تلك الطرق قول العالم للجاهل و فتواه فى غير مورد الروايه المنقوله لفظا و معنى. و أما منعه الإجماع بخلاف الحلبيين و الأخباريين فليس فى محله لانقطاع الأول و انقراضه و رجوع خلاف الثانى إلى الخلاف فى الموضوع بواسطه حسبانهم ان الفتوى مغايره لما هو جائز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۶

عندهم و لذلك لو لم يكن العمل بالفتوى عندهم عمل بالرأى لم يكونوا مانعين منها.

(و ثانيا): إن وجوب التقليد على العامى ليس من باب الانسداد بل هو أمر ضرورى و ليس علمه بوجوبه عليه أدنى من علمه بوجوب الصلاه عليه لمسيس الحاجه و توفر الدواعى إليه هذا بالنسبه لأصل مشروعيه التقليد و أما بالنسبه إلى الخصوصيات من أنه هل يجب تقليد الحى أو الميت أو الأصولى أو الاخبارى أو الأعلم الى غير ذلك من الموارد المختلف فيها فان قدر على الترجيح فهو و إلا أخذ بالقدر المتيقن و إلا فحكمه التخيير و إن التفت الى وجوب التقليد فيها لأنها مسأله شرعيه قد

اشتبه عليه الحال فيها و لم يتمكن من الاجتهاد المعلوم اعتباره فيها رجع للمجتهد، فالثمره من عقد هذه المسأله و نظائرها إنما هى للمجتهد إذا رجع العامى إليه فيها.

(و ثالثا): ان لازم كون الظن طريقا للعامى أما انهدام بنيان الشرع أو كون العامى مجتهدا إذ لا اختصاص لدليل الانسداد بالتقليد بل يعم سائر الأمارات التى تفيد الظن.

(و رابعا): أنه قد اشتهر فى السنه الأصوليين ان الظن المانع يقدم على الظن الممنوع عند التعارض مطلقا حتى لو كان المانع أضعف من الظن الممنوع، و الظن الحاصل من حكايه الإجماع و فتوى المشهور بحرمه تقليد الميت مانع من العمل بالظن الحاصل من قول الميت فى المسأله الفرعيه و لو سلمنا الأخذ بالأقوى منهما فلا نسلم أن الظن من قول الميت بالمسأله الفرعيه أقوى من الظن الحاصل بعدم حجيته.

(و خامسا): إن التقليد لو كان حجه من باب حجيه الظن المطلق فاما أن يكون المعتبر هو ظنه قبل الفحص عن أماره أخرى تعارض قول المجتهد من خبر أو إجماع أو نحو ذلك و هو باطل لأنه يلزم أن يكون ظن العامى أقوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۷

من ظن المجتهد ضروره انه لا عبره بظن المجتهد قبل الفحص فكيف يجوز للعامى أن يعمل بظنه قبل الفحص، و أما أن يكون المعتبر هو ظنه بعد الفحص و هو باطل لقيام السيره على خلاف ذلك و لم نر من المجتهدين من أفتى بوجوب الفحص على العامى فى كل مسأله مع انه يلزم العسر و الحرج العظيم على العامى فالتحقيق أن حجيه التقليد من باب التعبد.

(ثانى الأدله لهم) [استلزام المنع من تقليد الميت شراكه المجتهد للشارع فى الأحكام الشرعيه]

ما حكى عن السيد الجزائرى فى منبع الحياه و هو أن قضيه المنع

من تقليد الميت صحه إحدى صلاتى العامى و بطلان الأخرى إذا مات المجتهد المقلد بين الصلاتين و لازم ذلك أن يكون المجتهد شريك الشارع فى الأحكام الشرعيه و هذا لا ينطبق على أصولنا لأن علمائنا يحكون كلام المعصومين و يعملون به من دون تفاوت بين حياتهم و مماتهم.

و الجواب عنه (أولا): بالنقض بصوره ما إذا عرض للمجتهد الحى ما يوجب العدول كالفسق أو الجنون أو الكفر أو تبدل رأى.

(و ثانيا) بالحل بأن هذا ليس فيه شركه للشارع فى الاحكام و إنما هو بيان لأحكام الشرع غايه الأمر أن ذلك البيان سقط عن الحجيه و صار غيره حجه.

(ثالث الأدله لهم) الاستصحاب

و هو يقرر على وجوه ثلاثه:

(أحدها) استصحاب حكم نفس الواقعه التى يريد التقليد فيها نظير استصحاب أحكام الشرائع السابقه و أحكام الحاضرين فى زمن الخطاب بالنسبه للموجودين فعلا كأن يقال ان الواقعه كان حكمها كذا لفتوى المجتهد الميت به فالأصل بقائه.

(ثانيها) استصحاب الحكم الشرعى الفرعى الثابت لفتوى المجتهد الميت كأن يقال إن فتوى المجتهد الفلانى كان ثابتا لها جواز الأخذ بها و الأصل بقائه.

(ثالثها) استصحاب الحكم الوضعى و هو حجيه قول المجتهد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۸

(و الحاصل) إن الاستصحاب فيما نحن فيه يتصور تاره فى حكم نفس الواقعه و أخرى فى حكم الأماره التى قامت عليه أعنى فتوى المجتهد الميت و الثانى يتصور بنحوين فإنه تاره يتصور بالنسبه لحكمها التكليفى و هو جواز الأخذ بها و تاره لحكمها الوضعى و هو حجيتها. و لكن لا يخفى انه لا يصح الاستصحاب الأول من جهه عدم اليقين السابق إذ ليس عنده علم سابق بأن الواقعه حكمها ما أفتى به المجتهد الميت و هكذا ليس عنده أماره

معتبره إذ ليس عنده إلا فتوى الميت بذلك و هى غير معلومه الحجيه لديه لأن الكلام فى حجيتها بخلاف أحكام الشرائع السابقه فإنه قد قامت الحجه عليها بأخبار نبيهم الصادق الأمين.

(إن قلت) إن فتوى المجتهد أماره معتبره على حكمها بواسطه أدله التقليد الداله على حجيتها و إنما الكلام ان الحكم الذى هو مدلول الفتوى يثبت للمكلفين بعد موت المجتهد. نظير أحكام الشرائع السابقه فإن الشك فى ثبوتها للمكلفين بعد نسخ الشريعه السابقه (قلت): نحن نشك فى بقاء الفتوى على حجيتها بعد موت المفتى بها بحيث يكون الموت مسقطا لحجيتها حتى فى ظرفها أو مزيلا لحجيتها بعد موته فلم يكن للمكلف بعد موت مفتيها إحراز حجه على الحكم الذى تضمنته.

(إن قلت): انه يستصحب الحجيه للفتوى. (قلنا): هذا رجوع الى الاستصحاب بالوجه الثالث. ثمَّ ان الاستصحاب الثانى يرجع للثالث إذا قلنا بأن الأحكام الوضعيه مجعوله بالذات فان جواز الأخذ بقول المجتهد عباره عن حجيه قوله أو منتزع منها كما يرجع الثالث للثانى لو قلنا بأن الأحكام الوضعيه مجعوله بالتبع فإنه حينئذ معنى جعل الحجيه عباره عن جعل جواز الأخذ بقول المجتهد. و كيف كان فالجواب عن الاستصحابين المذكورين:

(أولا) أنه لا يقين للعامى الحى سابقا بثبوت الحجيه و جواز الأخذ بقول المجتهد الميت لا وجدانا كما هو واضح و لا تعبدا إذ لا دليل للعامى عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۶۹

إلا فتوى المجتهد الميت و هى مشكوكه الحجيه بالنسبه للعامى فعلا كما ذكره بعض محشى العروه (و لا يخفى ما فيه) فان الفتوى حجه فى ذلك الزمان بواسطه أدله التقليد. ففى زمان حياه المجتهد متيقن ثبوت الحكم المذكور أعنى حجيه قوله (إن قلت) ان

أدله التقليد إنما تثبت حجيه قول المجتهد لمن أخذ به و رجع اليه و هذا لم يكن آخذا به حتى يكون حجه عليه سابقا (قلنا) هى تثبت حجيته مطلقا من دون القيد المذكور فلا وجه للتقييد به.

(و أجيب ثانيا) عن الاستصحابين المذكورين بأنهما باطلان لأنهما تعليقيان لأن العامى إنما يكون قول المجتهد حجه عليه أو يجوز له الأخذ به لو كان موجودا فى زمان المجتهد أو كان بالغا فى زمانه أو عاقلا فى زمانه فهما استصحابان لأمرين معلقين على وجود الموضوع و هو العامى أو على صفه من صفاته كبلوغه أو عقله لو كان موجودا فى زمان المجتهد و لكن المجتهد مات قبل بلوغ العامى أو عقله و قد بنى على ذلک على ما ببالى المرحوم استاذنا المشكينى و بعض محشى العروه (و لا يخفى ما فيه) فان المستصحب هو حجيه قول المجتهد الميت و جواز الأخذ به بنحو القضيه الحقيقيه بمعنى ان قوله حجه على العامى المكلف باعتبار أفراده المحققه و المقدره الوجود فإنه كل فرد عامى مكلف سواء كان موجودا أو يوجد فى زمن ذلک المجتهد يجوز له الأخذ بقوله و يكون قوله حجه عليه على سبيل التعيين إذا لم يكن مجتهد غيره أو التخيير لو وجد مجتهد مساويا له فهذه القضيه هى المتيقنه تعبدا فى زمان حياه المجتهد بواسطه أدله التقليد و نشک فى بقائها بعد موته فنستصحبها نظير استصحاب أحكام الشريعه السابقه بل و نظير استصحاب سائر الأحكام كصلاه الجمعه عند حضور الامام عليه السّلام فان المتيقن سابقا ليس الحكم لخصوص الأشخاص السابقين بخصوصيه وجودهم بل المتيقن هو الحكم للإنسان المكلف بما هو إنسان متحقق فى ضمن أفراده و نشک فى

اختصاص هذا الحكم بالسابق أو أنه باقى هذا الحكم للأزمنه اللاحقه و هكذا استصحاب أحكام الحاضرين بالنسبه للموجودين بعد زمانهم فنشك ان زمن الحياه له مدخليه فى الحكم، كما نشك فى أن زمن الشريعه له مدخليه فى الحكم، كما نشك ان زمن الحضور له مدخليه فى الحكم فنستصحب بقائه بعد ذلك الزمن (و بعباره أخرى) ان المتيقن السابق تعبدا بواسطه أدله التقليد هو الحكم بالحجيه و جواز الأخذ لكل مكلف شأن سائر الأحكام الشرعيه و لكن نشك فى بقائه لاحتمال أن الحياه لها دخل فى تحققه كما نشك فى بقاء وجوب صلاه الجمعه بعد زمن حضور الامام (ع). (و الحاصل) ان مقتضى الأدله ان الحياه ظرف للحجيه و ليست من مقومات موضوعها لعدم تقييدها بها و لو سلمناه فالعرف يراها ظرفا لا أنها من مقومات الموضوع.

(و أجيب ثالثا) عن هذين الاستصحابين فى الكفايه ما حاصله انه لا مجال للاستصحاب لعدم بقاء موضوع المستصحب عرفا الذى هو شرط فى جواز الاستصحاب، فان الموضوع للحجيه و جواز الأخذ هو رأى المجتهد بدليل انه إذا تبدل رأيه لا يجوز تقليده فى الرأى المتبدل و من المعلوم ان الرأى غير باق بنظر العرف بعد الموت و ان لم يكن واقعا ينعدم لكن العرف يرى ان الموت ينعدم به الإنسان و آرائه لبنائه على تقوّم ذلك بالحياه التى زالت بالموت، و لذا يرى ان حشره يوم القيامه من باب اعاده المعدوم، و قد تقرر فى باب الاستصحاب ان المدار فى بقاء الموضوع و عدمه على نظر العرف لا العقل و لا الواقع.

(إن قلت) فعلى هذا كيف يستصحب بعض الأحكام الثابته حال الحياه

کطهـارته و نجاسـته و جواز نظر زوجته له (قلنا) ان ذلک لما کان فی نظر العرف غیر متقوم بحیاته و إنما یری انه متقوم ببـدنه و جسمه الباقی بعد موته، فیکون العرف یری ان الموضوع لها باقی بعد الموت و إن احتمل ان الحیاه لها

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۱

دخل فی عروضـها واقعا (و لا یخفی ما فیه) لما تقـدم فی جواب الدلیل الخامس من أدله المانعین ص ۳۵۱ من أن الفتوی بقائها أمر اعتبـاری لاـ عینی خارجی و یکون منشأ اعتبارها هو حـدوث الرأی مع عـدم إفساده من المفتی بها أو نقول ان نفس حـدوث الفتـوی موضـوع لحجیتهـا نظیر حـدوث الشـهاده فـإنه موضوع للحجیه علی التملیـک و نظیر حـدوث الحـد فـإنه موضوع لحرمه الاقتـداء بالمحـدود و أما عـدم جواز تقلیـده فی الرأی المتبدل فلظهور فساد الرأی و خطأه مضافا إلی ان الفرق موجود هو وجود دلیل خاص علی ذلک.

(و أجیب رابعا) عن هذین الاستصـحابین بما ذکره بعض أساتذه العصـر ما حاصـله ان الشک إنما هو فی حدوث التکلیف بجواز الأخذ بالفتوی بعد موت المفتی لأن مرجع الشک إلی الشک فی سعه التکلیف و ضـیقه بالنسبه لمن یوجد بعد موت المفتی فانا نحتمـل أن تکون حجیه فتوی المجتهـد مختصه بمن عاصـره و کـان من وظیفته الرجوع الیه، و أما العامی الموجود بعـد موته فلا علم بحجیه فتـواه فی حقه و لاـ علم بجعـل الحکم فی حقه و لو بنحو القضـیه الحقیقیه حـتی یجری الاستصـحاب و یثبت به بقـاء الحکم بل الـذی یجری فی حقه استصـحاب عـدم الجعل بلا معارض (و الحاصل) انه لا یقین سابقا بحجیه فتوی المجتهد المیت بالنسبه لمن

وجد بعده و إنما ثبت اليقين بالحجيه بالنسبه إلى الموجودين فى زمانه كما قد ذكره عند البحث عن جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع السابقه من أن مرجع الشک فى نسختها إلى احتمال ضيق دائره الجعل و عدم سعتها بالنسبه إلى من يوجد فى زمان التشريع للشريعه اللاحقه فيكون المراد بالنسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأول لا رفعه لكونه مستلزم للبداء المستحيل فى حقه تعالى. و (بعباره أخرى) إن الحجيه المستصحبه إن أريد بها الحجيه الفعليه فاستصحابها يكون من الاستصحاب التعليقى و ذلک لفرض دخول الحياه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۲

و البلوغ فى تنجز الإحكام إذ لا يعقل ثبوت الحجيه الفعليه للمكلف قبل وجوده و إن أريد بها الحجيه فى مرحله الإنشاء و الجعل فالاستصحاب فى هذه المرحله و إن لم يكن من الاستصحاب التعليقى إلا أنه لا يقين فى هذه المرحله بالثبوت ليكون الشک شكا فى البقاء بل الشک إنما هو فى جعل الحجيه لمن يوجد بعد المجتهد لاحتمال تقييد موضوع الجعل بحياه المجتهد فيشک فى سعه موضوعه و ضيقه فالمعدوم فى عصر المجتهد أو الذى لم يكن بالغا أو عاقلا يشک فى شمول الجعل بالنسبه اليه و معه يرجع إلى استصحاب العدم الأزلى. قال: و بهذا يشكل استصحاب الأحكام للشرائع السابقه و فى استصحاب عدم النسخ فى شريعتنا المقدسه لوجود القدر المتيقن فى الموردين و فى الزائد يرجع إلى استصحاب العدم الأزلى لعدم العلم بانتقاضه ففى المقام القدر المتيقن جعل الحجيه لفتوى المجتهد حال حياته. و أما جعل الحجيه لفتواه بعد موته فهو مشكوک فيه فيرجع إلى أصاله عدمه و لا يعارضه استصحاب الحجيه الثابته حال حياته. (و لا

یخفی ما فیه) فانا نختار الشق الأول و نستصحب الحجیه الفعلیه بنحو القضیه الحقیقیه فإن المستفاد من أدله التقلید حجیه الفتوی فعلا لکل مکلف فهذا الحکم فی حد ذاته نستصحبه للمکلف بعد وفاه المجتهد فنقول ان فتوی المجتهد کانت حجه فعلیه علی کل مکلف حین حیاه المجتهد فهکذا بعد حیاته فلیس ذلک من الاستصحاب التعلیقی و قد تقدم توضیح ذلک فی ص ۳۶۹ فی جواب الإیراد الثانی علی الاستصحابین، و انا نختار الشق الثانی، و دعوی عدم الیقین بالثبوت لاحتمال تقید موضوع الجعل إلخ. فهی فی منتهی الغرابه لأن لازمه إنکار الاستصحاب فی کل مورد یکون الشک من جهه عروض حاله علی الموضوع کما لو شک فی کریه الماء المسبوق بالکریه أو إضافته بعد ما کان مطلقا أو فی بقاء اجتهاد المجتهد أو عدالته فان الشک إنما یکون من جهه الشک فی بقاء الموضوع الحقیقی له لأن

الموضوع الحقیقی عله تامه لتحقق المحمول و حینئذ فلا یتصور الشک فی المحمول إلا مع الشک فی الموضوع، و علیه فیکون الشک لدی الحقیقه لیس شکا فی البقاء و المتیقن السابق غیر المشکوک اللاحق فالمجتهد المذکور بعد عروض المرض أو احتمال عروضه له بحسب الدقه غیر المجتهد الذی تیقن ثبوت الاجتهاد له و إلا لما کان متیقن الاجتهاد سابقا و الآن قد شک فی اجتهاده، و هذا یرجع للإشکال المعروف فی استصحاب الأحکام من عدم اتحاد القضیه المشکوکه مع المتیقنه فی استصحابها لأنه مع اتحادهما لا یعقل الشک فی الحکم لکون الموضوع عله تامه لثبوت الحکم إلا علی البداء الممتنع علی الشارع المقدس، ففی الآن الثانی الذی یشک فی ثبوت

الحکم ان کان الموضوع السابق موجودا فلا یشک فی الحکم و إن کان غیر موجود أو مشکوک الوجود فلا مجال للاستصحاب لعدم الیقین بالحکم سابقا لهذا الموجود فعلا بعین ما ذکره الخصم، و قد أجاب عنه القوم بما حاصله: انا نختار عدم بقاء الموضوع علی الوجه الذی کان علة لثبوت الحکم و لیس المتیقن السابق عین المشکوک اللاحق بحسب الدقه العقلیه إلا أن ذلک لا یضر بالاستصحاب لأن المیزان فیه هو نظر العرف، فاذا کان العرف یری بأن المشکوک اللاحق عین المتیقن السابق صح الاستصحاب لصدق البقاء ففی ما نحن فیه ان الحکم لما کان متیقن الثبوت لماهیه المکلف باعتبار أفراده و بعد موت المجتهد یشک فی ثبوته لها لاحتمال دخل حیاه المجتهد فی موضوعه و لکن العرف یری ان هذا شک فی بقائه لها لا شک فی حکم جدید لها و ان حیاه المجتهد من قبیل الظرف للحجیه کانت أدله الاستصحاب تقتضی استصحاب ذلک الحکم لماهیه المکلف باعتبار أفراده هذا مضافا إلی انه لو بنینا علی ذلک لم یتم استصحاب حجیه الروایه بعد موت الراوی، و لا الشهاده بعد موت الشاهد، و لا الید بعد موت ذیها (و الحاصل) ان التکلیف بالأخذ بالفتوی و حجیتها لما کان بنحو العموم للمکلف باعتبار

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۴

ما یوجد له من الأفراد بمعنی انه حجه علی کل مکلف وجد أم لم یوجد بنحو القضیه الحقیقیه و لکن نشک فی أن زمان المفتی قید للتکلیف بالأخذ بالفتوی أو ظرف له فیکون الشک فی وجود التکلیف فیما بعد ذلک الزمان شک فی بقائه فی نظر العرف الذی هو المیزان فی صدق الشک فی البقاء

و عدمه فى باب الاستصحاب فيكون نظير الشك فى وجوب صلاه الجمعه فإنه فى عصر الامام (ع) التكليف بها عام لكلى المكلف سواء كان موجودا أو يوجد فى زمانه و لكن يشك فى بقاء هذا التكليف بعد غيبه الإمام (ع) للشك فى أن حضوره كان من قبيل الظرف للتكليف المذكور أو من قبيل الشرط، و حينئذ فيستصحب ذلك الحكم و هو وجوب صلاه الجمعه إلى الزمان الثانى، و أيضا نظير استصحاب أحكام الحاضرين بالنسبه للموجودين بعدهم، و لعل الخصم تخيل ان الحكم المذكور للافراد الخارجيه لا للكلى باعتبار ما له من الأفراد فذهب به الوهم الى أن الشك إنما كان فى الحدوث لا فى البقاء، و لو تمَّ ما ذكره لزم عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه المشكوك فيها من جهه الزمان فلا يصح استصحاب مثل وجوب صلاه الجمعه بالنسبه إلى الموجودين فى زمان الغيبه للاحتمال المذكور.

(و أجيب خامسا) عن الاستصحابين كما عن بعض أساتذه العصر بأن الاستصحاب إنما يجرى عند عدم الدليل، و قد دل الدليل على اشتراط الحياه فى المفتى بالإجماع على ذلك و ظهور الآيات و الروايات الداله على حجيه فتوى المجتهد فى ذلك، أعنى فى اعتبار الحياه فى المفتى (و لا يخفى ما فيه) فان المستدل بالاستصحاب إنما يستدل به على فرض عدم وجود دليل شرعى على ذلك مضافا الى ما عرفت من عدم تماميه الإجماع ص ۳۴۹ و عدم تماميه دلاله الآيات و الروايات على ذلك ص ۳۵۸ و ۳۵۹.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۵

(و أجيب سادسا) عن الاستصحابين بأن الموضوع لجواز التقليد هو رأى المجتهد و ظنه و هو غير باقى قطعا بعد موته لزواله بزوال

الحیاه. و جوابه ما عرفته من أن الرأی حدوثا مع عدم إفساده من صاحبه هو الموضوع لجواز التقلید و ان بقائه أمر اعتباری لا عینی خارجی و العقلاء یعتبرون بقائه بعد موته و لا یرون الموت یرفعه عن صاحبه بخلاف ما إذا أفسده صاحبه کما تقدم ص ۳۵۱.

و قد أورد بعض أساتذه العصر علی هذا الجواب بما حاصله انه إنما یتم ذلک إذا کان الموضوع للحجیه هو الرأی بما هو فإنه یمکن أن یقال ان حدوثه کاف فی ثبوت الحجیه له حدوثا و بقاء و لو فرضنا ارتفاعه خارجا، و أما إذا کان الواجب علی العامی هو الرجوع الی الفقیه و العالم و الناظر فی الحلال و الحرام و أهل الذکر و غیر ذلک من العناوین الغیر القابله للانطباق علی المیت کما استظهرناه من الأدله اللفظیه فلا تتحد القضیه المتیقنه و المشکوک فیها، فان الظاهر من من أدله التقلید أن یکون المرجع متصفا بهذه الأوصاف حین ما یرجع له العامی و لا عبره باتصافه فیما مضی و بذلک یظهر الفرق بین المقام و مسأله حجیه الخبر، فإن الحجیه فی تلک المسأله إنما تثبت للخبر بما هو فالمرجع هو نفسه فلا عبره بحیاه المخبر، و هذا بخلاف المقام، فان المرجع فیه عنوان العالم و الفقیه و نحو ذلک.

انتهی. (و لا یخفی ما فیه) لما تقدم فی جواب الدلیل الثالث عشر من أدله المانعین ص ۳۵۹ من أن أدله التقلید تدل علی حجیه الفتوی إذا کان المفتی بها حین إفتائه بها متصفا بالصفات المعتبره فی المفتی نظیر المستفاد من أدله حجیه الخبر فإنها إنما تدل علی حجیه الخبر إذا کان المخبر حال اخباره به متصفا بالصفات المعتبره

فی المخبر فان کل من الأدله نظرها لنفس الفتوی و الروایه و لیست أدله التقلید تدل علی الرجوع لنفس الشخص المتصف بالصفات المذکوره

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۶

فإنه لا معنی له فلو دلت لا بد من حملها علی الرجوع الی فتواه و رأیه صونا للکلام عن اللغویه مضافا الی أنه منها ما اشتمل علی الفتوی کیف و من أدلته الانسداد و الفطره و الإجماع و السیره و هی موضوعها الفتوی، ثمَّ کیف یفرق بین الخبر و الفتوی مع ان الأدله لکلا البابین واحده عند الکثیر فلو لم یفهم القوم ذلک لما استدلوا علی حجیتها بأدله لفظیه واحده فإذا کان موضوع الحجیه هو الرأی بما هو رأی لکن بشرط أن یصدر حال اتصاف صاحبه بالصفات المطلوبه فی المفتی نظیر الروایه کان الموضوع للحجیه موجودا بعد الموت لان الموضوع هو نفس الفتوی و نفس الرأی نظیر الروایه فإن وجودهما اعتباری منشأه صدورهما مع عدم الصدور من صاحبهما ما یدل علی فسادهما أن نقول ان الموضوع للحجیه نفس حدوث الرأی و الروایه نظیر حدوث الحد الموجب لحرمه الصلاه خلف المحدود کما التزم به بعضهم.

(و أجیب سابعا) عن الاستصحابین بأن قاعده الاشتغال تعارضهما لأن المقام من قبیل دوران الأمر بین التعیین و هو الأخذ بقول المجتهد الحی و بین التخییر بین المیت و الحی، فالفراغ الیقینی إنما یحصل بالأخذ بالحی (و فیه ما لا یخفی) فإن قاعده الاشتغال لا تعارض الاستصحاب کما قرر فی محله من انه مقدم علیها لحصول الفراغ الیقینی التعبدی به.

(و أجیب ثامنا) عن الاستصحابین انه ان أرید الاستصحاب للحکم الواقعی فلا یقین به فی السابق لأن الأحکام الواقعیه لا یقطع بها

إلا ـ من ضروره أو إجماع أو خبر محفوف بالقرائن القطعيه أو تواتر و إن أريد استصحاب الحكم الظاهرى فموضوعه ظن المجتهد الحى لأنه من جهه وجوب العمل بظن المجتهد و الظن قد زال بالموت قطعا (و لا يخفى ما فيه) فإنه منقوض بكل حكم قامت الاماره المعتبره عليه إذا شک فى بقائه لأن الحكم الواقعى لا يقين به سابقا و الحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۷

الظاهرى موضوعه الظن و قد زال و بالحل انا نستصحب الحكم الواقعى و اليقين الحاصل به هو اليقين التعبدى فإنه قد حقق فى محله أن لا ـ تنقض اليقين بالشک يشمل اليقين التعبدى، سلمنا نستصحب الحكم الظاهرى و موضوعه الظن لكن الموضوع لا يزول بالموت لأن حدوث الظن هو الموضوع نظير الحد يثبت بمجرد حدوث الجريمه، نعم إنما يزول لو أفسد هذا الظن نفس الظان كما تقدم تفصيل ذلک ص ۳۷۱ فعند حصول الظن تثبت الحجيه و بعد الموت نشک فى زوالها من جهه احتمال اعتبار الحياه فى حجيته أو كون الموت مانعا منها فنستصحب بقائها و استصحاب الحكم الظاهرى أكثر من أن يحصى فإنا لو أجرينا البراءه أو أصاله الطهاره ثمَّ شككنا فيها استصحبنا ذلک الحكم الظاهرى (و أجيب عن الاستصحابين تاسعا) بأن الاستصحاب إنما ينفع فى المقام إذا كان الميت أعلم من جميع المجتهدين الاحياء أو أنه لم تعلم المخالفه بينه و بينهم، و أما فى صوره العلم بالمخالفه و كان فى الاحياء من هو أفضل منه أو مساويا له لم يكن قوله حجه أما مع وجود الأعلم فالوجه ظاهر و اما مع التساوى فلأن دليل الحجيه لا يشمل المتعارضين و القائل بالتخيير إنما استند

للإجمـاع، و من الظـاهر انه لاـ إجماع فى المقام فالأمر يكون فى المقام دائر بين التعيين و التخيير فى الحجيه و المرجع فيه أصاله الاشـتغال لأن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فتحصل ان الاستصحاب بعد موت المجتهد اما أن لا يتم فى نفسه و اما أن لاـ يفيـد القائـل بجواز تقليـده ابتـداء (و لاـ يخفى مـا فيه) أولا انا نتكلم فى حجيه فتوى المجتهـد الميت مع قطع النظر عن الأمور الأخر من كونه فاسقا أو مفضولا أو نحو ذلك فان الكلام فيه مع فرض المساواه من جميع الجهات ما عدى الحياه.

(و ثانيا) مع جريان الاستصحاب و قطع النظر عن الأدله كما هو المفروض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۸

لا أثر لأعلميه الاحياء عنـد من يرى الرجوع الى الأعلم من جهه قاعده الاشـتغال لأن الاستصـحاب حاكم عليها، و أما دعوى عدم شمول دليـل الحجيه للمتعارضـين فغير صـحيحه لمـا سيجى ء إنشـاء اللّه فى مبحث اشتراط الأـعلميه شـموله لهمـا و ان مقتضـى القاعده هو التخيير، و قد أطلنا الكلام هناك فى هذا المقام نظرا لأهميته بين العلماء الاعلام.

(و أجيب عن الاستصـحابين عاشـرا) ان الاستصـحاب ان كـان للحكم الواقعى فلاـ يقين به فى السـابق كمـا هو واضـح و ان كان للحكم الظـاهرى فأيضـا لا يقين به لان اليقين به فرع وجود المكلف فى زمان حياه الميت و رجوعه اليه و المفروض عـدم وجود المكلف فى حياه المجتهد و عدم تحقق الرجوع إليه فى وقت من الأوقات فأين له اليقين بالحكم الظاهرى، و اما أصل الشرطيه و هى انه «لو كان فى زمان حياته لكان حكمه كذا» فهى معلومه و لم يقع فيها شك أصلا لكن

اليقين بها لا يجدى فى إثبات حكم ظاهرى للمكلف لصدق الشرطيه مع امتناع طرفيها و فى المقام لم يوجد المكلف فى حياه المجتهد فامتنع ثبوت الحكم الظاهرى له فكيف يستصحب، و اما استصحاب أحكام الشرائع السابقه فلا ريب فيه لتماميه أركان الاستصحاب فيها، للعلم بثبوت الحكم الشرعى الواقعى فى الزمان السابق على نهج القضايا الحقيقيه فأين هذا مما نحن فيه، و قد ظهر لك ما فى هذا الجواب مما ذكرناه فى الأجوبه السابقه، فإن أدله التقليد تدل على حجيه الفتوى من دون تقييدها بالرجوع للفتوى كما تقدم و هل هو الا عين المتنازع فيه، ثمَّ انه على تقدير التقييد يثبت عدم حجيه الفتوى للمكلف الموجود بعد موت المفتى لعدم حصول القيد و هو الرجوع له زمن حياته فلا نحتاج الى هذا الكلام، ثمَّ قد عرفت ان المستصحب هو الحكم الواقعى المتيقن بواسطه قيام الاماره عليه و هى دليل التقليد، و المستصحب ليس بقضيه شرطيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۷۹

و إنما هو قضيه فعليه فراجع ما ذكرناه فى الأجوبه عن الاستصحابين يتضح لك الحال إنشاء اللّه.

(رابع الأدله للمجوزين) لتقليد الميت مطلقا آيه النفر فى سوره البراءه

و هى قوله تعالى فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طٰائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ فإن الآيه ظاهره فى وجوب التفقه و وجوب الإنذار و هما يستتبعان وجوب الحذر و القبول الشامل بإطلاقه لفتوى الحى و الميت فإنه يصدق على الميت بلحاظ زمان حياته انه أنذر بهذه الفتوى و حصل لمقلده التخوف و لو بعد مماته فيجب اتباعه و لو أبيت عن ذلك فلنفرض ان المجتهد قد أنذر فى حال حياته و لم يتبعه العامى عصيانا ثمَّ بدا

له بعد موته اتباعه فهل ترى عدم صدق الإنذار فى مثله و يتم المدعى فى الباقى بضميمه عدم القول بالفصل. (و أجيب عن ذلك) ان ظاهر الآيه اختصاص الحكم بإنذار الأحياء لأن الحياه لها مدخليه فى حقيقه الإنذار. و الأمر بالتفقه و الإنذار متوجهان الى الاحياء (و لا يخفى ما فيه) لوضوح عدم مدخليه الحياه فى حقيقه الإنذار و بقائه بعد الموت ألا ترى يصدق عرفا و لغه الإنذار على تهديد الميت و تحذيره لقومه أو أولاده بشى ء يقع بعد مماته، و الغريب ان هذا المورد استدل بهذه الآيه تبعا للقوم على حجيه الروايه فلو تمَّ ما ذكره لم يصح منه و منهم الاستدلال بها على حجيه الروايه فى هذه العصور لأنه لا بد و أن يكون فى سلسلتها راوى ميت.

(خامس الأدله للمجوزين) آيه الكتمان

و هى قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ و قد تقدم تقريب الاستدلال بها على جواز التقليد فى أدلته و إذا تمَّ الاستدلال بها على ذلك فهى غير مختصه بالإحياء بل تدل على وجوب القبول من الأموات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۰

و الاحياء فراجع ذلك (و دعوى) انه لا إطلاق لها بالنسبه إلى الميت إذ لا يعقل فى حقه الكتمان (مدفوعه) بأنه يتصور فيه الكتمان باعتبار زمان حياته فهى حيث دلت على ان هذا الميت يحرم عليه الكتمان حال حياته فتدل على وجوب قبول ما صدر منه حال حياته و لو بعد مماته ألا اللهم أن يقال انه لا إطلاق فى المداليل الالتزاميه بالنسبه إلى شى ء من الأحوال لأن الاستلزام أمر معنوى كما ينسب ذلك للشيخ الأنصارى (ره).

(سادس الأدله للمجوزين) آيه السؤال

و هو قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ* بتقريب ان المراد بالسؤال هو الرجوع لهم لوضوح عدم اراده خصوص الاستفهام بقرينه مناسبه الحكم للموضوع و الكلام فيها مثل الكلام فى الآيه السابقه عليها. و قد يقرب الاستدلال بها بأنه لو سئل ثمَّ مات المسؤول قبل عمل السائل و أخذه بالسؤال فإن الآيه تدل على جواز العمل بقوله و يتم فى الباقى بضميمه عدم القول بالفصل.

(سابع الأدله للمجوزين) إطلاق ما دل على الرجوع لمثل زكريا بن آدم

و زراره و محمد بن مسلم كما تقدم فى ۳۱ فى أدله التقليد فإنه بإطلاقه يشمل الرجوع لهم أحياء أو أمواتا و لذا استدل بذلك على حجيه رواياتهم على من كان بعد زمانهم.

(ثامن الأدله) [إطلاق ما جاء فی التوقیع الشریف من الرجوع إلی رواه الحدیث أحیاء أو أمواتا]

مـا رواه المشایـخ الثلاـثه فی الغیبه و إکمال الـدین و الاحتجاج فی التوقیع الشـریف لإسـحاق بن یعقوب الـذی قال فیه المرحوم الشیـخ محمد طه نجف: انه مقطوع به أو کالمقطوع (و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه أحادیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجه اللّه) و وجه الاسـتدلال انه (ع) أمر بالرجوع إلیهم سواء کانوا أحیاء أو أمواتا لا سیما و قد شبه حجیه قولهم بحجیه نفسه الزکیه (ع) و لذا استدل به علی حجیه الروایه حتی إذا کان الراوی

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۱

میتا، و قد أوردنا علیه و أجبنا عنه عند ما ذکرناه فی أدله التقلید ص ۳۲

(تاسع الأدله لهم) [روایه: فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه.]

مـا حکی عن الاحتجاج عن تفسیر الإمام العسـکری من قوله (ع) فی حـدیث طویل: «فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا لهواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه». و وجه الدلاله ان الامام (ع) کان فی مقام بیان صـفات المفتی و لم یذکر فیها الحیاه و ذلک یقتضـی عـدم اعتبارها و لکن الخبر ضـعیف إنما یصـلح للتأییـد به لا التمسک به و یمکن أن یقال انه موثوق الصدور لأن أمارات الصدق ظاهره علیه مع اشتهاره و اعتماد جمله من العلماء علیه فیصح التمسک به، و قد تقدم الکلام فیه ص ۲۹ فی أدله التقلید فراجع. و نظیر ذلک قوله (ع): «من عرف أحکامنا و نظر فی حلالنا و حرامنا» فإنه یشمل الحی و المیت إلا انه لا یخفی ان ذلک فی المخاصمه و هی لا تکون إلا عند الحی لا المیت فراجع الروایه.

(عاشر الأدله لهم) قول العسکری (ع) فی کتب بنی فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»

فـإنه لو کـان تقلیـد المیت حرام لمـا احتـاج الامام (ع) الی هـذا الکلام لأنه یحرم علی من کان بعـدهم أن یأخـذ برأی کل أحد مضافا الی أن تخصـیص عـدم الأخـذ برأیهم فقط دون من عـداهم یـدل علی جواز الأخذ برأی من عداهم بعد موتهم و إلا لمنع الامام (ع) من الأخـذ بکل رأی أحـد بعـد الموت. (و دعوی) ان المراد المنع من آرائهم الاعتقادیه لا وجه لها بعد عموم المنع و عـدم تقییده (و لا یخفی ما فیه) فإنه مضافا الی انه من المحتمل ان بعضـهم کانوا فی زمن العسـکری (ع) کما قیل ذلک فی علی بن الحسن الفضال و وجود الشلمغانی عند السؤال. أن حرمه تقلید المیت لیست من المسائل البدیهیه حتی الامام (ع) یعتمد علیها فی بیان

عدم الأخذ بآراء بنی الفضال. و اللقب و الوصف لیس بحجه حتی تدل الروایه بمفهومها علی

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۲

جواز الأخذ برأی صحیح العقیده، و قد تقدم الکلام فی هذه الروایه ص ۲۰۴

(الحادی عشر من أدلتهم) [روایه: هذا دینی و دین آبائی]

ما ورد فی کتاب یونس بن عبد الرحمن المسمی بیوم و لیله عن أبی الحسن (ع) بعد أن نظر فیه و تصفحه قال هذا دینی و دین آبائی. قال الفاضل التونی: و الظاهر انه کتاب فتوی فحصل تقریر الامام (ع) علی تقلید یونس بعد موته، و بأن الصدوق صرح بجواز العمل بما فی الفقیه مع انه کثیرا ما ینقل فیه فتاوی أبیه، و بما روی من أمرهم بالرجوع الی محمد بن مسلم و یونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان کما هو المحکی عن تراجمهم فی الکشی و تخصیص ذلک بحال الحیاه دون الممات یحتاج الی دلیل، و أجیب بأن الکتاب المذکور کان کتاب اخبار و لهذا عد من الأصول الأربعمائه و هذا هو الغالب فی مؤلفاتهم و لم یتحقق الی الآن ان أحد من أصحاب الأئمه ألف فی زمانهم (ع) کتاب فتوی إلا أن یشتمل علیها مع أدلتها سلمنا ذلک و لکن شهاده الإمام (ع) بصحته وجب کونه بمنزله الخبر الواحد الصادر عنهم (ع) إلا انه لیس یجوز للعامی العمل به فإنه یکون نظیر الخبر المقطوع الصدور فإنه لا یجوز للعامی أن یأخذ به و إنما یجوز ذلک للمجتهد و اما الصدوق فلعله من جهه ان فتاوی أبیه بمنزله متون الاخبار عنده و اما الأمر بالرجوع الی ابان بن تغلب و غیره فقد أجیب عنه بأن ظاهره الرجوع إلیهم فی زمان الحیاه دون الممات

لا سيما بقرينه السؤال (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا ظهور فى ذلک، و لذا تمسک بعضهم على حجيه الخبر به مع انه حجه حتى بعد الممات

(الثانى عشر من أدلتهم) قوله (ع): «حلال محمد حلال الى يوم القيامه و حرامه حرام الى يوم القيامه»

فإن موت المجتهد لو كان مؤثرا فى عدم جواز الأخذ بفتواه كان ذلک موجبا لتحريم ما أحل اللّه تعالى و تحليل ما حرم اللّه تعالى، و هل هذا إلا مضحكه للنسوان و ملعبه للصبيان (و لا يخفى ما فيه) فان الخصم يدعى ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۳

ما أحله اللّه هو الأخذ بالحى فقط و قد حرم الأخذ بالميت و هذا الحكم موجود ليوم القيامه فلو جعل الأخذ يعم الميت و الحى كان تبديلا لحکم اللّه و تحليلا لما حرم اللّه تعالى و هو الأخذ بالميت.

(الثالث عشر من أدلتهم) الأخبار الداله على أن العلماء ورثه الأنبياء

و ان مدادهم أفضل من دماء الشهداء و ان العلماء أفضل من أنبياء بنى إسرائيل.

و وجه التقريب ان تنزيل العلماء منزله الأنبياء و جعلهم ورثه الأنبياء يقتضى عدم سقوط أقوالهم بعد مماتهم كالأنبياء (و لا يخفى ما فيه) فإنها ظاهره فى فضل العلماء و علو منزلتهم و هذا غير مسأله حجيه أقوالهم و اعتبارها عند الشارع ثمَّ ان الرجوع الى الأنبياء ليس من باب التقليد بل من باب حصول القطع من أقوالهم و ليس الرجوع الى العلماء من هذا الباب بل هو من باب التقليد فلا يصح التنزيل من هذه الجهه و جعل قولهم مثل قول الأنبياء بعد موتهم فتأمل لما ذكرناه فى مبحث الولايه.

(الرابع عشر من أدلتهم) انا نعلم بسبب الاستقراء و التتبع للحجيات المجعوله من الشارع عدم مدخليه الموت و الحياه فيها

لأنا نرى انه حكم بحجيه قول المعصوم و لم يكن للموت و الحياه دخل فيه و نرى انه حكم بحجيه قول العدلين إذا شهدا عند الحاكم فماتا قبل صدور الحكم و لم يكن الموت يزيل حجيه قولهما و هكذا الروايات لم تبطل بموت رواتها و هكذا قضاء القضاه و حكمهم لم يبطل بالموت و هكذا قول أهل الخبره و ذى اليد و قول أهل البلد فى تعيين القبله و قول الشخص فيما لم يعلم إلا من قبله و قول المرأه فيما يتعلق بفرجها (و الحاصل) انه إذا استقرئنا أبواب الفقه من أولها إلى آخرها نجد كل من جعل الشارع قوله حجه فى حال حياته قد جعله الشارع حجه فى حال مماته، فاذا شككنا فى قول المفتى الذى جعله الشارع حجه فى حال حياته انه حجه فى حال مماته حكمنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۴

بحجيته بعد مماته أيضا للاستقراء المذكور و إلحاقا للفرد المشكوک بالأعم الأغلب لأن

القول بأنه ليس بحجه بعد مماته قول عادم النظير فى أبواب الفقه (و فيه ما لا يخفى) فان الاستقراء عندنا ليس بحجه إلا إذا أفاد اليقين.

(الخامس عشر من أدلتهم) انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج

لأنه أغلب الناس فاقدون للاجتهاد و لا ريب فى ان الكثير من الأزمنه و الأمكنه تخلو عن المجتهد و عن إمكان التوصل اليه بخلاف ما لو جوزنا تقليد الميت فإنه لهم فى تلك الحال أن يرجعوا اليه (و فيه ما لا يخفى) إذ هذا الفرد نادر إذ الغالب التمكن من تقليد الحى و الرجوع اليه و لو فرض تحقق هذه الصوره فنلتزم فيها عدم وجوب تقليد الحى لما ذكره الخصم و لكن لا يوجب ذلك جواز تقليد الميت لان الحرج إنما يرفع التكليف لا انه يثبت التكليف و حينئذ يكون العامى بمنزله ما لا دليل عنده ليرجع للاحتياط إن أمكن و إلا رجع للظن لأنه أقرب طرق الواقع لديه.

(السادس عشر لهم) انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل

الميت فى عدم الاعتناء بقوله و عدم تقليده و هو باطل لقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (و فيه ما لا يخفى) فإن الآيه الشريفه ليست ناظره للتقليد و عدمه بل هى ناظره للفضيله و الكرامه و الشرف.

(السابع عشر لهم) ان العلماء قلدوا الأموات فى أخبارهم

عن ان هذه الروايه عن الكتاب الفلانى و التقطيع للأخبار و وضع كل جزء من الروايه الواحده فى باب مناسب له و ان هذا الراوى عدل و ان معنى اللفظ كذا الى غير ذلك، و هو إفتاء منهم مضافا الى انه إذا جاز التقليد فى هذه الأمور التى هى أسس الاحكام فليجز فى غيرها (و جوابه) ان ذلك ليس بإفتاء منهم بل هى شهاده و اخبار حصل لهم من تتبع الاخبار و تصفح الآثار و النظر فى اللوازم لمعرفه الملزومات و لو سلمنا أنها إفتاء منهم لكن الرجوع لهم ليس بتقليد و لذا

نفس المجتهدين يرجعون لهم و إنما هو من باب الانسداد أو من باب الرجوع لأهل الخبره أو من باب حجيه الروايه أو لدليل خاص أو غير ذلك، على انا لو سلمنا حجيه تقليد الأموات فى ذلك فلا نسلم حجيه تقليدهم فى الأحكام الفرعيه للفرق بين الموضوعين لأن ثبوت الحجيه فى ذلك لا يوجب حجيه التقليد.

(الثامن عشر لهم) ان أدله التقليد إنما هى إمضاء لبناء العقلاء من الرجوع لأهل الخبره،

و لا ريب ان العقلاء لا يفرقون بين الحى و الميت كما هو الحال فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبره (و جوابه) ان هذا مبنى

على فساد ما أقامه المانعون و إلا فيكون ردعا للعقلاء عن تقليد الأموات.

(التاسع عشر) قياس فتوى الميت على فتوى الغائب

(و جوابه) انه قياس مع الفارق لوجوده فى قيد الحياه و تمكنه من البحث و الفحص و إظهار رأيه بخلاف الميت.

(العشرون) اعتبار فتوى الميت فى إجماع السابقين

فلو لم تقبل فتواه لم تقدح مخالفتها و لم تعتبر موافقتها (و جوابه) ان حكم الإجماع غير حكم التقليد و يمكن عكس الدليل عليهم بأن يقال انه لو كانت فتواه ميتا معتبره لاعتبرت فى إجماع اللاحقين.

(الواحد و العشرون) ان الأمر بالكتابه و حفظ الكتب و توريثها

و السيره المستمره على ذلك دليل على اعتبار ما فيها (و جوابه) كما فى شرح مقدمه كشف الغطاء للمرحوم عمنا الأعلى الشيخ حسن ان ما ذكر ان كان بالنسبه إلى كتب الروايه فهو لحفظ الروايه و لا كلام لنا فيه و ان كان لكتب الفتاوى فهو لتعرف الإجماع و المشهور و ما عليه المعظم و الجمهور و لمعرفه كيفيه الاستنباط و الاستدلال و الانتقال الى الفحص عن المعارض عند تعدد الأقوال و للتنبيه على الفروع و الانتقال الى الافراد الخفيه و ضبط الأبواب و بيان ما عند الأصحاب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۶

(الثانى و العشرون) الأخبار الوارده فى أجور المعلمين و المتعلمين

و طلب التعلم فإنها شامله للأحياء و الأموات (و جوابه) ان التعلم غير التقليد فإنه يكون فى العلوم الغير الشرعيه و فى العقائد الإلهيه و الأصول الفقهيه.

(الثالث و العشرون) ان الفتوى روايه فى المعنى

فكما يؤخذ بها بعد الموت فكذا يؤخذ بالفتوى (و جوابه) ما تقدم منا من الفرق بينهما لأن الفتوى اخبار عن الرأى و لا تخلو من شائبه الإنشاء بخلاف الروايه.

(الرابع و العشرون) [روايه: علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا عليها]

ما رواه محمد بن إدريس الحلى عنهم (ع) فى الطريق الصحيحه و غيرها (علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا عليها) فـان ظـاهره ان التفريع كالأصـل فى الأخـذ به و كمـا ان الأصول لا تموت بموت الامام (ع) فهكـذا الفروع لأنها مثلها فى اسـتناد الحكم إليها (و جوابه) ان التفريع لما كان بحسب نظر المجتهد فجواز العمل به بعد موته يحتاج الى دليل لاحتمال خطأه فيه.

حجه القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحى و بين عدم التمكن

قـد عرفت فيما سـبق عنـد تعـداد الأقوال فى هـذه المسأله انه يظهر من المقدس الأردبيلى فى مجمع الفائده، و عن العلامه و غيره التفصـيل بين صوره التمكن من الرجوع الى الحى فيحرم تقليـد الميت و بين صوره عـدم التمكن من الرجوع الى الحى اما لفقده أو لعـدم إمكـان الوصـول اليه فيجـوز تقليـد الميت و لعـل صوره الحرج فى إمكـان الوصول إليه ملحقه بصوره عـدم التمكن من الرجوع الى الحى عندهم، و استدلوا على ذلك بلزوم الحرج و العسر المنفيان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۷

فى الشـرع و استصـحاب حجيه قول الميت و بأن حكم المسأله قد تحقق و حصل من الدليل و الدليل لم يتغير بموت المستدل، و لا يخفى ان الحرج كما تقدم إنما يرفع التكليف بالرجوع إلى الحى و لا يثبت جواز الرجوع الى الميت و الاستصـحاب و ما بعده لو تمَّ لكـان يقتضـى الرجوع الى الميت حتى مع التمكن من الحى (فـالحق أن يقـال) ان أدله اعتبـار الحيـاه ان كـانت تثبت كون الحياه شرطا عند التمكن فلا بد عند ارتفاعه يثبت حجيه قول الميت و ان كانت تثبت كون الحياه شرطا مطلقا فعند ارتفاعه يرتفع المشروط و لا يصح الرجوع اليه.

و لا ريب ان الظاهر من أدله الاشتراط كالإجماع و نحوه ان الحياه شرط مطلقا فعند ارتفاعه يرتفع المشروط و هو الحجيه. و عليه لا بـد للعامى أن يرجع الى ما يحكم به عقله إذ ليس هناك حى يرجع اليه كما هو الفرض و الذى يحكم به عقله هو الرجوع الى ما هو الأقرب فالأقرب للواقع لعدم وجوب الاحتياط عليه لكونه فيه العسر و الحرج و للإجماع و الضروره الدينيه على عدم وجوبه و لعـدم معرفته طرق الاحتيـاط (و الحاصـل) انه يجب على العـامى فى هـذا الحـال أعنى حال عـدم التمكن من الرجوع للحى هو الرجوع الى مـا يحكم به عقله و الـذى يحكم به عقله هو الأـقرب للواقع فالأقرب بحسب نظره لأنه لم يكن عنـده طريق للواقع قد عبـده الشارع به و قـد ذكروا القوم ان الأقرب له هو القول المشـهور إن أمكن تحصـيله للعامى ثمَّ المنقول عن المشـهور بشـهاده عـدلين إن أمكن و إلا فعـدل واحد ثمَّ الأخذ بأوثق الأموات و أعلمهم كالشـيخ (ره) و العلامه و المحقق و الشـهيدين و نظائرهم ثمَّ الأخذ بقول مطلق الأموات ثمَّ الأخذ بمطلق الظن. و لا يخفى ان هذا هو واقع الحال و إلا فقد يحصل له الظن بغير ذلك و هو المتبع لانسداد باب العلم و العلمى عليه، و فى مقدمه جدى كاشف الغطاء انه إذا انسد الطريق على العامى لفقد المجتهد أو بعده أو منعت التقيه و نحوها عن الوصول اليه أو

الكتابه له أو تعسر ذلك و كان الاحتياط لا عسر فيه و لا حرج وجب الأخذ به و إلا اعتمد مع العلم بالتكليف و

إجماله مع قابليته فى الجمله على ترجيحه من الأدله من كتاب و سنه أو إجماع ثمَّ شهره منقولين أو محصلين و إن لم يكن أهل لذلك رجع الى الكتب المعتمده المشتمله على فتاوى الأموات الأقرب الى الضبط و الاعتماد فالأقرب ككتب الشهيد و المحقق و نحوهما مباشره أو بالواسطه، و قد علق على ذلك ولده الحسن بقوله و لا يبعد تقديم هذه المرتبه الأخيره على سابقتها لأن هذا نوع من التقليد لمن هو أهل للاجتهاد فى الجمله بخلاف الأولى لقله الاعتماد على رأى غير المجتهد، ثمَّ قال جدى كاشف الغطاء (ره): فان فقد القابليه و الواسطه رجع الى بعض الثقات العارفين فيما يفهمونه من الأدله الأعرف فالأعرف و الأعدل فالأعدل بالمشافهه و بالواسطه و ان تعذر ذلك رجع الى الظنون الحدسيه و الاستقرائيه و خبر الفاسق و غيرها إلا ما دخل فى اسم القياس فى وجه قوى، و قد علق على ذلك شبله الحسن بقوله و يقوى الأخذ به (أى بالقياس) لان تحريمه و الحال هذه محل منع و نظر بل الظاهر تقديم الحكم ببقاء التكليف و العمل بالقياس حين لا مندوحه عنه. ثمَّ قال جدى كاشف الغطاء (ره): و إذا تعذر الجميع وجبت الهجره عن تلك الديار و ربما قيل بالوجوب فى جميع أقسام الاضطرار، و قد علق على ذلك شبله الحسن بقوله و هو الحق ان كان المراد به السفر أو شبه السفر مع عدم الضرر لدلاله آيه النفر و لقاعده باب المقدمه القاضيه بوجوب التعلم و للأخبار المطلقه الداله على طلب العلم و ان كان المراد به مفارقه الأوطان و الاعراض عن البلدان و تحمل الضرر الناشى عن ترك المال الذى يضر

تركه بالحال فوجوبه من جهه فوات اختيارى الاجتهاد و التقليد يحتاج الى دليل بل الدليل على خلافه لما دل على نفى العسر و الحرج. و ان الشريعه سمحه سهله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۸۹

حجه القائلين بالتفصيل بين من علم انه لا يفتى إلا بمنطوق الأدله و بين غيره

قد عرفت فيما سبق التفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله و مدلولاتها الصريحه كابنى بابويه و غيرهما من القدماء فيجوز تقليده حيا كان أو ميتا و بين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينه فى الأفراد الجزئيه الغير الواضحه الاندراج فلا يقلد ميتا، و يظهر من صاحب الوافيه القول به، و لعل الوجه فى ذلك ان الأول يكون تقليده عباره عن العمل بالروايه و هو جائز لأن أدله حجيه الخبر تدل على حجيتها سواء كان الراوى حيا أو ميتا و ان الثانى يقتصر فيه على القدر المتيقن و المتيقن من ذلك هو تقليد الحى (و لكن لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى عدم القول به ممن تقدم على صاحب الوافيه فيكون خرقا للإجماع المركب، إن العامى لا يجوز له العمل بالروايه إلا إذا كان مجتهدا كما قرر فى محله فلا يجوز للعامى أن يعمل بالقسم الأول من باب جواز العمل بالروايه و إنما يجوز له أن يعمل به من باب التقليد و قد فرض الخصم ان القدر المتيقن منه هو الحى.

حجه المفصلين بين صوره موافقه الميت مع الحى و صوره المخالفه

ذهب بعضهم الى جواز تقليد الميت لو كانت فتواه مطابقه لفتوى الحى و عدم الجواز لو كانت مخالفه و استدل على الدعوى الثانيه بالأدله التى أقاموها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۰

المانعون من تقليد الميت، و استدل على الدعوى الاولى ان العمل لما كان موافقا لرأيهما كان صحيحا لا محاله لحجيه أحدهما سواء قلنا ان التقليد التزام بقول الغير أو عمل به لأنه طريق و كاشف عن الواقع لا يترتب على عدم الالتزام به عدم صحه العمل. نعم يحرم من

باب التشریع الالتزام بحجیه قول المیت شرعا إذا لم یقم دلیل علی حجیته شرعا.

حجه القول بالتفصیل بین التقلید الابتدائی و الاستمراری

قد عرفت فیما سبق ان بعضهم من فصل بین التقلید ابتداء للمیت فمنع منه و بین التقلید الاستمراری للمیت بمعنی بقائه علی تقلیده فصححه، و لعل أکثر المتأخرین علی هذا التفصیل فاذا قلد مجتهدا ثمَّ مات المجتهد بقی علی تقلیده له. قال العلامه الشبری حفظه اللّه و نسب هذا القول إلی علامه زمانه و نادره أو انه الشیخ جعفر النجفی کاشف الغطاء. ثمَّ ان القائلین بالبقاء علی تقلید المیت اختلفوا فی مقامات ثلاثه: (أحدها) فی وجوب البقاء و جوازه، فبعضهم قال بوجوب البقاء، و آخرون قالوا بالجواز و ان العامی مخیر بین أن یعدل إلی الحی أو یبقی علی تقلید المیت.

(ثانیها) فی صحه البقاء علی سائر المسائل سواء عمل بها أو لم یعمل أو البقاء علی خصوص المسائل التی عمل بها أو التی صارت محل ابتلائه و إن لم یعمل بها أو التی التزم بها فی تقلیده و إن لم تکن عمل بها و لا محل ابتلائه.

(ثالثها) فی صحه البقاء بشرط کون المیت أعلم أو صحه البقاء مطلقا حتی لو کان الحی أعلم.

و قد استدلوا علی حرمه التقلید للمیت ابتداء

اشاره

بما

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۱

سبق من الأدله و علی صحه التقلید للمیت استمرارا بوجوه:

(أحدها) الاستصحاب

، و قد قرر بوجوه:

(منها) استصحاب الأحکام الشرعیه الفرعیه التکلیفیه أو الوضعیه التی قلده فیها کوجوب جلسه الاستراحه و نجاسه الماء القلیل بالملاقاه و حرمه العصیر العنبی و وجوب القصر عند قطع أربعه فراسخ و نحو ذلک للیقین بثبوتها علیه و بعد موت المجتهد یشک فی ذلک فیستصحبها.

(إن قلت) ان ثبوت هذه الاحکام لمعروضاتها فی حق المقلد متقوم برأی المجتهد و ظنه إذ لولاه لما ثبتت فی حقه و إذا کان

الرأى لـه دخـل فى موضوعهـا فلاـ بـد فى الاستصـحاب مـن إحراز بقـائه بعـد المـوت (قلنـا) ان الرأى ليس له دخـل فى عروض الاحكـام لموضوعاتهـا و إنما هو كسائر الحجـج التعبـديه واسـطه فى الكشف و الإثبات فحرمه شـرب التتن على المقلـد بواسـطه كشـف فتوى المجتهـد لاـ انه بعنوان أنه أفـتى به المجتهـد فيجوز استصـحابها حـتى مع القطع بزوال الرأى بـالموت أو النسـيان و نحوهمـا و لاـ ينتقض ذلـك بتبـدل الرأى زمان حياه المجتهـد لأن شـرط حجيه الرأى هو كاشـفيته عن الواقع و مع التبـدل تزول كاشــفيته نظير الشاهـد إذا ظهر لـه الخطـأ فى مسـتنده، و ليس ذلـك مـن جهـه اشـتراط حجيـه الرأى ببقـاء الرأى، مـع انـا نقـول باستصحاب بقاء الرأى بعد الموت كما نستصحب بقاء رأى المجتهد فى زمن حياته و ترتب عليه آثار الحجيه.

(إن قلـت) هـذا فى آرائه القطعيه إمـا آرائه الظنيه فحيث بـالموت ينكشـف له الواقـع فهى تزول قطعـا (قلنـا) لكن نحتمـل بقـائها بانقلاب ظنه الى القطع فيكون خروجا من حد الضعف إلى القوه و فى مثله يجرى الاستصحاب لأن الموضوع هو الكاشفيه و

هی موجوده فی المرتبتین.

و (منها) استصحاب حجیه قول المجتهد فی حقه أو جواز عمله بقوله.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۲

(و منها) استصحاب حرمه العدول عنه علی القول بها.

(و منها) استصحاب وجوب البقاء علی تقلیده فإنه فی زمن حیاته یجب البقاء فهکذا بعد مماته.

(و منها) ان تقلیده قد صح و انعقد حال حیاه المجتهد فیستصحب صحته بعد موته، و هذا کما لو صح البیع و انعقد و شک فی صحته من جهه عروض عارض و مزیلیه مزیل کما لو فسخ المغبون العالم بالغبن حال العقد و شککنا فی تأثیر فسخه و انه رافع لصحه العقد أم لا فانا نستصحب صحته. و قد أورد علی الاستصحاب (أولا) کما هو فی الکفایه انه لا یقین بالحکم شرعا سابقا فان جواز التقلید إن کان بحکم العقل و قضیه الفطره فواضح فان ذلک لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ و إن کان بالنقل فکذلک لما هو التحقیق من أن قضیه الحجیه شرعا لیس إلا ذلک لا لحکم ظاهری و لا واقعی فلا مجال لاستصحاب ما قلده به لعدم القطع به سابقا إلا علی ما تکلفناه فی بعض تنبیهات الاستصحاب، انتهی ملخصا و موضحا. (و فیه ما لا یخفی) فإنه لا مانع من استصحاب الحجیه التی هی حکم وضعی فکما کانت ثابته لفتوی المجتهد زمان حیاته فهی ثابته عند موته (و بعباره أخری) ان هذه المنجزیه عند الإصابه و العذریه عند المخالفه لما کانت مجعوله من الشارع و لو بجعل منشئها و لو بنحو تقریر العرف فنستصحبها بعد موت المجتهد للفتوی، مضافا إلا أن ما تکلفه فی ذلک المقام أعنی التنبیه

الثانی من تنبیهات الاستصحاب إذا لم یکن هناک ما یقتضی فساده کفی جریانه و لا وجه لرفع الید عنه من حیث انه جری بالتکلف، ثمَّ ان ذلک نظیر ما لو شک فی تبدل رأیه. و أورد علی الاستصحاب (ثانیا) کما فی الکفایه بما حاصله انه لا بد من إحراز بقاء الموضوع عرفا و لم یحرز فی المقام لأن الرأی قید لموضوع الاحکام التقلیدیه عرفا و لو

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۳

احتمالا- و الرأی منتف عرفا بعد الموت فلا یجوز استصحابها لعدم إحراز بقاء موضوعها (و فیه ما عرفت) من ان العرف لا یری ذلک قطعا و إنما یری ان حدوث الرأی مع عدم تبدله و إفساده من صاحبه هو الموضوع و ان حیاته لا دخل لها فی الحجیه لأن الحجیه من جهه الکاشفیه عن الواقع و الحیاه لا دخل لها فی کاشفیه الفتوی عن الواقع فالموت عندهم کالنوم و الغفله و النسیان.

(ثانی الأدله) [علی صحه تقلید المیت استمرارا]

ما ذکره أستاذنا المرحوم الشیخ کاظم الشیرازی (قده) و حاصله انه یمکن أن یقال انه بعد أن أخذ الحکم من الحی و قام الدلیل علی حجیه فتواه علیه کان ممن یعلم بالوظیفه فلا دلیل علی جواز رجوعه الی غیره کما یقال مثل ذلک فی العدول من الحی إلی الحی فیثبت المطلوب بمقدمتین:

(إحداهما) حجیه قول الحی بالنسبه الیه. و (الثانیه) عدم جواز رجوع من کان له حجه الی غیره و کلتا المقدمتین ثابتتان. (إن قلت) انا نمنع من حجیه قوله حتی بعد موته لأن حجیه الفتوی متقومه بالظن و الرأی لأن الفتوی ترجع الی نقل ما یقتضیه نظره فی المسأله بعد ضم جهاتها بعضها الی بعض، و من الواضح ان

ذلـك قـائم برأيه و نظره. بل ما يحكيه المفتى ليس إلا الحكم الظاهرى و تقومه بالظن من الأمور الواضـحه و لـذا يقع وسـطا فى القضـيه التى يسـتنتج منها الوظيفه فيقال هـذا ما أدى اليه ظنى و كل ما أدى اليه ظنى فهو حكم اللّه فى حقى و حق مقلـدى و اما زوال الرأى و الظن بالموت فلعله مما لا ينبغى الإشـكال فيه لأنهما متقومان بالحياه فبعد الموت تزول الحجيه بزوال موضوعها فلا تقـاس الفتوى بـالروايه أو بالشـهاده أو بسـائر الحكايات التى لا تتقوم بالظن و الرأى (قلنا) نمنع من كلتا المقـدمتين، أما المقـدمه القـائله بـأن حجيه الفتوى متقومه بـالرأى و الظن فوجه منعها ان المفتى به هو ما يقتضـيه القواعـد المقرره و رأى المجتهـد و ظنه ليس إلا طريقا لاستفاده ذلك فان المجتهد يخبر بأن مقتضى القوانين الشرعيه لى و لك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۴

أيها العامى ذلك فان كان هنا خبر دال على المسأله فواضـح، فإن حجيه الأخبار غير مختصه بالمجتهد فهو يخبره عن مفاد الحجه له و ان كان هناك تعارض و ترجيـح فكـذلك و ان كان هناك روايه و كان لها معارض بدون ترجيح فالوظيفه بمقتضـى اخبار التخيير هو التخيير و هـذا أيضـا غير مختص بالمجتهـد و ان لم تكن هنـاك روايه و كـان المقام مقام الرجوع الى الأصول فيخبره المجتهـد ان وظيفته هنـا الأصـل و مفاد الأصل كـذا، و ما عرفنا موضوعيه لظن المجتهـد فى مقام رجوع المقلـد اليه فهو كرجوع المريض الى الطبيب فى معرفه الـدواء (نعم) المجتهـد يتكل و يستريـح الى فهمه و المقلـد يستريـح للواقع الذى أخبره به كما ان الراوى يستريح إلى الروايه

بمقتضـى ما يسمعه و المروى له يستريح الى ما روى له و ليس لشى ء من الروايه و السماع موضوعيه فى مقام الوظائف المجعوله فمدخليه الرأى و الظن فى الفتوى مثل مدخليه الرؤيه و السـماع فى الروايه و الشـهاده من حيث ان المناط بالمرئى و المسـموع. و أمـا المقـدمه الثـانيه و هى ان زوال الرأى بـالموت يـوجب زوال الحجيه عن الفتـوى فمنعهـا من جهه انـا نمنع مـدخليه الرأى فى الحجيه بقاءا و إنما له مـدخليه فيها حـدوثا كما يؤيد ذلك بقاء الحجيه و جواز العمل و لو بعد زوال الرأى فى حال حياته بالغفله بـل و زواله من رأس ما لم ينته الى توقف أو رجوع عن الرأى إلى دليل و حينئـذ فلا مانع من استصـحاب حجيته و جواز الرجوع اليه بل يمكن المنع من زوال رأيه بعد الموت. غايه الأمر أن يصير مظنونه معلوما و حدسه حسا.

(ثالث الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت

ما روى فى جواب السؤال عن كتب الشـلمغانى ممن كانت بيوتهم منها ملائا و كانوا يعملون بها قبل الرده ظاهرا. من قول الشـيخ ابن روح (ره) أقول فيها ما قاله العسكرى (ع) فى كتب بنى فضال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا فإنه يدل على جواز الأخذ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۵

بما رأوا أيضا لو لا الرده. (و دعوى) احتمال ان المقصود بما رأوا نفس الرأى الـذى ارتـدوا به (فاسده) ضـروره أن الرده حدثت بعـد امتلاء بيوتهم من كتبهم فهى خـاليه عن آراء الضـلال و لا أقل من وجود كتاب واحـد منها أخـذوا منه قبل الرده خالى عن ذلك بحيث يوجب عدم النهى عن العموم. و بالجمله ظاهر العباره مع قرائن الحال و

شواهد الاعتبار ان الرده مانعه عن الأخذ بالرأى لاشتراط الايمان دون الأخذ بالروايه لكفايه حصول الوثوق فى قبولها من أى شخص كانت. و لا يخدش ذلك ظهورها فى جواز الأخذ ابتداء و استمرارا (ضروره) أن قيام الدليل المخرج لصوره الابتداء لا يوجب سقوط الروايه عن الحجيه فى الباقى، هذا مضافا الى أن السائل ممن كان عاملا برأيهم لأنه هو موردها و الخطاب و الجواب إنما كانا مشافهه له (و لكن لا يخفى) ما فيه فإنه من المحتمل ان كتبهم كانت مشتمله على الروايات فقط إذ من البعيد جدا اعمال الرأى و النظر فى تلك الأعصار من أصحاب الأئمه (ع) فلما ظهرت منهم الآراء الباطله خشى الشيعه ان ذلك يوجب طرح رواياتهم و لو بواسطه احتمال دس الاخبار المكذوبه بواسطه سوء عقيدتهم فأزال الإمام (ع) الاحتمال المذكور و بين ان خبث آرائهم فعلا لا يضر بما رووه و لما كان قد يتخيل البسيط ان الأخذ بالروايات منهم يصحح الاعتماد عليهم فى تلك الآراء الباطله استدرك الامام (ع) و ابن روح (ره) ذلك و قال: ذروا آرائهم.

و قد تقدم الكلام فى هذه الروايه ص ۲۰۴ و ۳۸۱.

(رابع الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت السيره

على البقاء على تقليد الميت فان الطبيب إذا قال للإنسان إذا كان هذا سمالا تستعمله يبقى على تقليده له و هى عمده أدله التقليد و لم يفرق فيها بين الحياه و الموت كيف و الارتكاز الفطرى الذى هو مصدر السيره الذى قد جعلوه هو الدليل على التقليد للعامى لم يكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۶

فيه ملاحظه للموت و الحياه فى كاشفيه الفتوى و حجيتها بل السيره المعلومه من الشيعه فى عصر الأئمه (ع) عدم رجوعهم عما

أخذوه تقليدا بعد موت المفتی لهم. و لو كان ذلک لنقل إلینا بواسطه عموم البلوی و مثله یعطی العلم برضاء الامام (ع) و تقریره الشیعه علی البقاء، و الإجماع علی المنع من تقلید المیت القدر المتیقن منه هو الابتدائی، و الآیات و الأخبار لو دلت علی الرجوع للمجتهدین الأحیاء فهی مطلقه تشمل من ماتوا بعد الرجوع إلیهم احیاء فلا رادع عن السیره. و قد أجیب عن ذلک بأن المعلوم لدینا ان نوع أصحاب الأئمه (ع) فی عصرهم یأخذون الأحكام علی سبیل الروایه عن المعصومین الأطهار (ع) من دون دخل للرأی فیه و هو لیس بتقلید و لم یعلم الی الآن حال من تعبد بفتوی غیره منهم فی عصر الامام (ع) انه كان قد رجع أو لم یرجع بعد موته، فكیف یدعی السیره القطعیه و یؤید ذلک ما فی تقریرات الشیخ الأنصاری (ره) من الفرق بین ذلک العصر و هذا العصر من أن ذلک العصر لم یكن الاجتهاد فیه مبنی علی هذه الظنون و الحدسیات بل یحصل من الروایه الواضحه الصدور البینه الوجه لمشافهه الواسطه للإمام (ع). (و لا یخفی ما فیه) فإنه من الواضح الجلی ان الشیعه فی عصر الأئمه (ع) لم یكن كلهم یرجعون للأئمه فی مسائلهم لبعد المسافه و شده الخوف من الأعداء فكانوا یرجعون لرواتهم فی مسائلهم و هم یفتون لهم بما یظهر لدیهم من كلمات الأئمه (ع) و لم یكن ذلک بخفیف المؤنه، بل لعله یكون الاشتباه علیهم أزید و لذا كانت تخفی علیهم أخبار التقیه و یفتی و یعمل بمضمونها و نحن بواسطه ما عندنا من كتب الأخبار یكون الأمر علینا أوضح منهم، سلمنا لكن إذا ثبت جواز البقاء علی

تقلیـد المیت فی بعض المسائـل یثبت فی البعض الآخر بضـمیمه عـدم القول بالفصل سـلمنا لکن السـیره العامه و الرکیزه الفطریه علی ذلک التی هی مصدر العمل بالتقلید و لم

یردعوا الأئمه (ع) عنها.

(و الحاصـل) انه لاـ ریب فی وجود التقلیـد فی زمن النبی (ص) و الأـئمه (ع) و لیس أمرا مبتـدعا فی زماننـا قطعـا و لاـ شک فی اختلاف المذاهب فی ذلک العصـر المذکور و کثره المجتهدین فی عصر الأئمه (ع) و کان العوام یأخذون من کل مجتهد مسأله فلو کان العدول إلی الحی أمرا لازما لوجب علی الأئمه ذکره و اشتهر کالشمس فی رابعه النهار لکون المسأله مما تعم بها البلوی فالتقلید کنظائره من الخبر الواحد و الإقرار و الید و البینه.

(خامس الأدله لهم) ان الإجماع علی المنع من تقلید المیت القدر المتیقن منه هو الابتدائی

فیخرج عن أدله جواز التقلیـد و اما الاسـتمراری فیبقی تحتها (و فیه) ان معاقـد الإجماع عامه تشـمل الابتدائی و الاسـتمراری قبل قول المفصل المـذکور. هذا و قد عرفت فیما تقدم من أن الإجماع هنا لیس بحجه لوجود المخالف و لاحتمال اسـتناد المجمعین لقاعده الاحتیاط و عدم جریان الاستصحاب عندهم فلا فرق بین الابتدائی و الاستمراری من هذه الجهه.

(سادس الأدله لهم) التمسک بإطلاق أدله التقلید

بـدعوی ان أدله التقلیـد مطلقه تدل علی حجیه فتوی المجتهد لکل مکلف عامی فی زمان حیاته سواء مات ذلک المجتهد أم لا، فهی تـدل علی وجوب الرجوع الی المجتهـد و العمـل بفتواه سواء مـات ذلـک المجتهـد بعـد الأخـذ بفتواه أم لم یمت (و بعباره أخری) ان أدله التقلیـد إذا کـانت منصـرفه لتقلیـد الأحیـاء بمعنی ان ظاهرهـا هو الأخـذ من الحی، فهی لاـ تشـمل التقلیـد المیت الابتدائی و لکنها تشـمل الاسـتمراری لأنه قد أخذ فیه الفتوی من الحی. و أجاب عنه اسـتاذنا المشـکینی (ره) ان الأخذ من الحی صادق بالنسبه إلی الأعمال الماضیه و لیس کذلک بالنسبه إلی الأعمال اللاحقه بل الصادق فیها هو الأخذ بقول المیت

(و لا یخفی ما فیه) فان المشـتق حقیقه فیمن تلبس بالمبـدإ فی حینه و هـذا یصـدق علیه إنه قد أخذ بقول المجتهد حین حیاته، و قد أورد المحقق الأصـفهانی (ره) علی التمسک بالإطلاق علی جواز البقاء بأن من شرط التمسک بالإطلاق هو ثبوت المطلق فی سائر مراتب الإطلاق، و المفروض ان رأی الفقیه هو الموضوع الـذی یراد ثبوت جواز العمل به فی حالتی الحیاه و الممات مع انه ینعدم فی حال الممات بانعدام موضوعه عند العرف (و لا یخفی ما فیه) فان الرأی

له وجود اعتبارى بمجرد تكونه فى نفس صاحبه و يكون حالتى الحياه لصاحبه و الممات من الطوارى عليه.

(سابع الأدله لهم) انه لو حكم بوجوب العدول فى الاستمرارى لزم الحرج

و هو منفى فى الشرع (و جوابه) انه لا عسر فى ذلك فهو نظير أخذه المسائل الشرعيه أول تقليده و نظير ما إذا تبدلت آرائه و لا يلزم من العدول اعاده أعماله السابقه حتى يكون عليه عسر و حرج لما تقدم منا فى تبدل رأى المجتهد.

(ثامن الأدله لهم) ان الأمر فى المقام يدور بين الأخذ بالميت

لاحتمال تعينه لفتوى بعضهم بوجوب الأخذ به و بين التخيير بينه و بين الأخذ بالحى.

(و جوابه) انه بعضهم أفتى أيضا بوجوب الأخذ بالحى فلو أريد الرجوع الى الاحتياط فلا بد من الأخذ بأحوط القولين من الميت و الحى و إلا فالتخيير بينهما لاحتمال وجوب كل واحد منهما حذرا من الترجيح بلا مرجح و بطلان تساقطها و بقاء المقلد بلا طريق للواقع أو رجوعه لغير الفتوى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۹۹

أدله المانعين من التقليد الاستمرارى للميت

اشاره

مضافا الى أدله القول بالمنع من تقليد الميت مطلقا استدل القوم على المنع من البقاء على تقليد الميت بأمور:

(أحدها) ما فى تقريرات الشيخ الأنصارى (ره) من الإجماع على المنع من تقليد الميت مطلقا

كما هو الظاهر من كلماتهم و معاقد إجماعاتهم للمتتبع لكلام القوم و قد حدث هذا التفصيل من بعض المتأخرين كما نص عليه السيد الصدر فى المحكى من كلامه و حينئذ فيكون الإجماع منعقد عند المتقدمين على خلاف هذا التفصيل، انتهى ملخصا. و لا وجه لما أجاب به بعض المتأخرين من عدم انعقاده لوجود المخالف أو ان القدر المتيقن هو الابتدائى لما عرفت من أن المخالف هو من المتأخرين لا- من المتقدمين و إطلاق معاقد الإجماعات تشمل الابتدائى و الاستمرارى (و دعوى) صاحب الفصول ان التقليد الاستمرارى ليس بتقليد حقيقه و إنما هو استمرار له فهى فاسده فإن استمرار الشى ء عباره عن وجوده فى الآن الثانى و إلا- لم يستمر وجوده. (و الاولى) أن يجاب عنه بأن هذا الإجماع غير كاشف عن رأى المعصوم لاحتمال استناد المجمعين فيه للاحتياط فى نظرهم و عدم جريان الاستصحاب عندهم أو لأدله غير صحيحه فى نظرنا مضافا إلى معارضه إطلاق

هـذا الإجمـاع بإطلاق الإجماع على عـدم جواز العـدول عمن قلـده فإنه مطلق يشـمل محل البحث و إطلاق إجماعهم على جواز التقليد للمجتهد فإنه يشمل الاستمرار على تقليده حتى بعد موته و الابتدائى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٠

(ثانيها) ان الأخذ بقول الحى أحوط و أولى

كمـا هو المحكى عن الفاضـل الأسترابـادى (و فيه مـا لاـ يخفى) فـإنه كيف يكون أحوط مع الإجمـاع المـدعى على عـدم جواز العـدول الـذى معقـده يشـمل ما نحن فيه فنحن كما نحتمل الحرمه فى البقاء نحتمل الحرمه فى العدول فمقتضـى القاعده التخيير بينهما كما تقدم فى ثامن الأدله للقائلين بصحه البقاء على تقليد الميت.

(ثالثها) ان الدليل على لزوم التقليد للعامى هو الفطره

فإنه لا دليل له غيرها و القدر المتيقن له هو الرجوع للحى و ما عداه مشكوك الحجيه و مع الشك فى الحجيه لا حجيه كما تقرر فى محله (و جوابه) ان الفطره عند العامى لا يفرق فيها بين الحى و الميت إذ لا يرى أن الحياه و الموت له دخل فى الكاشفيه عن الواقع.

(رابعها) ان العامى إنما يبقى على تقليد الميت بالرجوع إلى الحى

و لاـ يجوز للمجتهـد الحى أن يفتى بالبقـاء على تقليـد الميت فى المسائـل المخالفه له لأنها فى نظره أحكام بخلاف ما أنزل اللّه تعـالى لفتواه بخلافهـا (و جوابه) انهـا ليست بخلاـف ما أنزل اللّه فى حق العامى و هو إنما يفتى للعامى لا لعمل نفسه ألا ترى ان المجتهـد يفتى للعـامى بـأن حكم هـذا المـاء طـاهر له لعـدم علمه السـابق بنجاسـته مع انه بالنسـبه إليه يكون نجسـا لعلمه السـابق بنجاسته.

(خامسها) ان المجتهد بموته ينكشف له خطأه فيما أخطأ به من الفتاوى فيعدل عنه.

و حيث ان موارد العـدول غير معلومه فلم يجز الفتوى بالبقـاء عليها (و جوابه) انه لا ينافى الجعل للحجيه العلم الإجمالى بالكـذب كما فى الامارات و البينات سـلمنا لكن لا علم إجمالى لنا بعلم الميت بأنه قد أخطأ فى فتاواه إذ لعلها كانت مطابقه للواقع. و عليه فلا نعلم بعد و له عن بعضها إجمالا، و مع الشك نستصحب بقاء رأيه كما لو شككنا فى تبدل رأيه فى زمان حياته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠١

(سادسها) [ظهور روايه: هل تبقى الأرض بلا عالم حى ظاهر.]

الصحيح الذى رواه الصدوق (ره) فى علل الشرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبى عبد اللّه (ع) هل تبقى الأرض بلا عالم حى ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم فقال له إذا لا يعبد اللّه يا أبا يوسف. وجه الدلاله هو ان الخبر ظاهر فى اعتبار وجود مجتهد يكون هو المرجع فى الأحكام الشرعيه يفزع اليه. و فى البقاء على تقليد الميت لا يكون فزع للحى.

(إن قلت): إن هذا الخبر قد رواه فى البصائر بهذا النحو و هو قال:

قلت لأبى عبد اللّه لا تخلو الأرض من عالم منكم حى ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم فقال (ع): لا إن هذا ليتبين فى كتاب اللّه تعالى فقال يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا عدوكم ممن يخالفكم وَ رابِطُوا إمامكم وَ اتَّقُوا اللّهَ فيما يأمركم و فرض عليكم، و هذا يدل على اعتبار وجود الإمام فى كل عصر لا لزوم الرجوع لمجتهد حى فى كل عصر. (قلنا): لعلهما روايتان من راوى واحد فالأولى تدل على لزوم وجود المجتهد الحى. و الثانيه على لزوم وجود الامام (ع) فى كل عصر و عدم خلو

زمان منه (ع) و مع فرض المنافاه فالمقدم هی النسخه الأولی لأن الأصل عدم الزياده مع انه لا يلزم ظهور الامام منهم (ع) فإن امام العصر (ع) غائب عنا. (و جوابه) ان هذه الروايه إنما تدل على لزوم وجود المجتهد الحی و نحن نقول بذلك فان البقاء على تقليد الميت لا بد أن يكون العامی يرجع للحی فيه. مضافا الی أن ظاهر الخبر هو الرجوع إليه فی الشؤون العامه من الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و اقامه الحدود و حفظ الأموال للقاصرين و غير ذلك مما يتوقف على المجتهد الحی و هذا لا يستطيع أحد إنكاره فإن هذه الأمور لا يستطيع الميت القيام بها و قد تقدم انه لا بد من وجود مجتهد حی يفزع فيها اليه و لعل روايه البصائر ناظره لذلك.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۲

(سابعها) ان جواز البقاء على تقليد الميت يوجب انحصار المرجع فی التقليد بواحد

و هو مناف لضروره المذهب كما هو واضح و (لا يخفی ما فيه) انه لا يلزم منه الانحصار إلا إذا قلنا بوجوب تقليد الميت ابتداء و كان الميت أعلم ممن يوجد بعده و قلنا بوجوب تقليد الأعلم حتى مع الموافقه للمفضول فی الفتوى مضافا الی أنا لا نسلم منافاته لضروره المذهب.

اختلاف القائلين بصحه البقاء فی ثلاثه مقامات

ثمّ ان القائلين بصحه البقاء على تقليد الميت اختلفوا فی مقامات ثلاثه:

(أحدها) فی وجوب البقاء و جوازه.

(و ثانيها) فی صحه البقاء فی سائر المسائل أو خصوص ما عمل بها أو ما كانت محل ابتلائه و إن لم يعمل بها.

(و ثالثها) فی صحه البقاء مع كون الحی أفضل بناء على وجوب تقليد الأفضل و فی هذا المقام الثالث توجد سبعه مذاهب فبعضهم جوّز الأمرين بأن يكون المقلد مختارا بين البقاء على تقليد الميت و بين الرجوع الى الحی سواء كان أحدهما اعلم أم لا. جمعا بين ما دل على لزوم البقاء و بين ما دل على لزوم الرجوع للحی.

و بعضهم أوجب البقاء مطلقا مدعيا على ذلك الإجماع. و بعضهم أوجب البقاء إلا إذا وجد من هو أعلم من الميت فيرجع الى الحی الأعلم. و بعضهم أوجب العدول إلا إذا كان الميت أعلم فيتخير. و بعضهم فی هذه الصوره أوجب البقاء إذا كان الميت أعلم. و بعضهم أوجب الرجوع الى الأعلم منهما و مع التساوی يتخير. و بعضهم فصل بما حاصله انه فی صوره ما إذا كان جاهلا بمخالفه الميت

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۳

للحی الـذی هو جـائز تقلیـده فی الفتوی فجوز البقـاء و فی صوره العلم بالمخـالفه فی الفتوی فـان کان المیت أعلم أوجب البقاء علی تقلیده و ان کان الحی

أعلم أوجب العدول اليه و أما مع العلم بتساويهما أو احتمال أعلميه أحدهما فأوجب الاحتياط.

حجه القائلين بوجوب البقاء على تقليد الميت مطلقا

ذهب مشهور المتأخرين إلى وجوب البقاء مطلقا و إن اختلفوا فيما يجب عليه البقاء هل هو الفتاوى مطلقا أو خصوص الفتاوى التى عمل بها العامى أو خصوص ما إذا كانت محل ابتلائه سواء عمل بها أم لم يعمل و الدليل على وجوب البقاء على التقليد مطلقا ان التقليد إنما يصح إذا لم تكن حجه لديه و هو بتقليده للغير و التزامه بأقواله و فتاويه كانت عنده حجه على الأحكام الشرعيه سواء عمل بها أم لم يعمل ابتلى بها أم لم يبتل. نعم مع عدم تقليده له لم تكن فتاواه أحكاما له لعدم صدق الرجوع اليه و أدله التقليد ظاهره فى ثبوت الاحكام فى خصوص من رجع الى المجتهد فان قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* إنما تقتضى حجيه الجواب بالنسبه للسائل و الراجع إليهم لا مطلق المقلد إلا إذا قام دليل آخر على وجوب متابعه الغير للسائل فى الجواب كما فى السؤال من الأئمه (ع) و هكذا مثل قوله (ع) نعم.

عند ما قال له عبد العزيز بن المهدى ربما احتاج و لست ألقاك فى كل وقت أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ منه معالم دينى الى غير ذلك من أدله التقليد الداله على الحجيه لخصوص الآخذ و الملتزم لا مطلق المقلد. و يمكن أن يقال عليه ان العامى إذا لم يرجع للمجتهد الذى قلده فاستصحابه للحجيه أو غير ذلك يقتضى وجوب بقائه و ان الحى إذا رجع إليه العامى لمعرفه احكامه انها هى التى قلد بها الميت أم غيرها يرى أن للعامى حجتين: إحداهما فتوى الميت. و الثانيه الأدله التى

قامت عنده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۴

على الحكم الشرعى فإنها فى نظره حجه عليه و على العامى و قد عرفت أن مقتضى تعارض الحجتين هو التخيير.

الحجه الثانيه لهم هو الاستصحاب فإنه يقتضى وجوب البقاء. (و جوابه) انه بعد رجوعه للحى كان رأى الحى حجه عليه فيصح أن يعمل به و لذا يعمل به فى البقاء و عدمه و سيجى ء ان شاء اللّه تعالى فى حجه القائلين بالتخيير ما ينفعك هنا

حجه القائلين بالتخيير بين البقاء و العدول

احتج القائلون بالتخيير بين البقاء و العدول بوجوه:

(أحدها) إنا نشك فى انه يجب البقاء أو يحرم البقاء و عند دوران الأمر بين الوجوب و التحريم مع عدم وجود أصل أو دليل يعين أحدهما يكون الحكم هو التخيير. (و جوابه) ان الدوران إنما يوجب التخيير فى صوره ما إذا كانا فى مورد لا- يمكن الاحتياط أما فى مورد اختلاف الفتاوى فغالبا يمكن الاحتياط فلا يصح التخيير كأن أحدهما يفتى بالجمعه فيبقى على تقليده فيها و الآخر بالظهر فيقلده فيها ثمَّ هو يأتى بهما احتياطا معا إلا اللهم أن يريد انه من قبيل التخيير بين الحجتين فان الحق عندنا هو التخيير بينهما عند التعارض.

(ثانيها) ان مقتضى حجيه فتوى الميت هو استمرار حجيتها و مقتضى نظر الحى ان حكم العامى هو ما تقتضيه الأدله بحسب نظره فيكون التعارض بين الفتويين نظير التعارض بين الروايتين فيتخير بينهما و نظير التعارض بين فتوى المجتهدين الحيين المتساويين.

(إن قلت): انه قد ثبت حجيه فتوى الميت فى حقه بالاستصحاب فتكون هى المتبعه دون غيرها. (قلنا): برجوعه للحى أيضا صارت فتوى الحى حجه عليه فيتعارض الحجتان للعامى عند الحى و لا يصح إرجاعه للاحتياط

النور الساطع فى الفقه النافع،

لأنه قام الإجماع على عدم وجوبه عليه فيتعين التخيير. مضافا الى ما تقدم منا من ان مقتضى تعارض الأمارتين هو التخيير.

(إن قلت): ان حجيه فتوى الميت عند الحى بالنسبه للعامى بالاستصحاب لبقائها و حجيه فتوى الحى بالنسبه للعامى بالأدله و الأمارات التى قامت عنده على الحكم الشرعى حيث دلت على ان ذلك هو حكمه و حكم مقلده و الاستصحاب لا يعارض الاماره. (قلنا): أولا ان الأدله الداله على حجيه فتوى الميت بالنسبه لمقلده لا تنحصر بالاستصحاب لبقاء الفتوى كما تقدم. و ثانيا ان الاستصحاب هنا فى عرض أدله الأحكام لأن موضوعه غير موضوعها فان موضوعه رأى الغير بالنسبه للعامى و موضوعها رأى الحى بالنسبه إلى نفس الحى الذى هو صاحب الرأى و إنما صار حجه بالنسبه إلى العامى بواسطه أدله التقليد فان المجتهد إنما يقول هذا حكمى بواسطه مؤدى اجتهاده. و يقول و هو حكم مقلدى بواسطه أدله التقليد. و أدله التقليد بالنسبه لفتوى الحى الذى يرجع اليه و فتوى الميت التى عمل بها على حد سواء كما تدل على حجيتها تدل على حجيه تلك فيكون المجتهد الحى يرى الاستصحاب فى بقاء فتوى الميت و يرى ان الواقع هو ما أدى اليه نظره فلذا يصح أن يفتى له بالعمل بالحجه عنده أو بالحجه عند العامى.

(ثالثها) ان العمومات الداله على جواز التقليد تعم تقليد الميت و الحى خرج منه تقليد الميت ابتداء بالإجماع فيبقى الباقى غايه الأمر ان العامى لا يعلم ذلك إلا بأمر الحى فيلزمه أن يخيره بين تقليده و بين تقليد الميت فيما عمل به فى حياته. و أجيب عن ذلك بأن أدله التقليد لا عموم لها و لا إطلاق و

هی بمنزله الدلیل اللبی المثبت لأصل مشروعیه التقلید. (و لا یخفی ما فیه) فقد تقدم عمومها و إطلاقها فی مسأله التقلید للمیت و لذا التجأ أکثر المحققین الی التمسک بالإجماع علی عدم صحه التقلید الابتدائی.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۶

(رابعها) ان السیره علی ذلک. و فیه انا لا نسلم اتصالها بزمان المعصومین (ع) و إمضائهم لها.

حجه القائلین بالتفصیل بین کون المیت أعلم فیبقی و إلا فلا

احتج القائلون بالبقاء فی صوره ما إذا کان المیت أعلم. و أما إذا کان الحی اعلم وجب الرجوع الیه و ان تساویا فالخیار إن شاء بقی و إن شاء رجع الی الحی و الدلیل علی ذلک ان تقلید المجتهد من أول الأمر مقید بصوره عدم وجود الأفضل فإذا وجد الأفضل لم یصح تقلیده و لذا یعدل عنه لو وجد الأفضل فی زمان حیاته، فبالطریق الاولی بعد مماته و سیجی ء إنشاء اللّه تعالی تحقیق هذا المبحث فی اشتراط الأعلمیه لأنه مبنی علی ان أدله اشتراطها تشمل حتی صوره ما إذا کان تقلیده للمفضول صحیحا أم لا.

حجه القائلین بالتفصیل فی البقاء بین کون المسائل عمل بها أم لا

احتج القائلون بالتفصیل فی البقاء بین ما إذا کانت المسائل التی قلده فیها قد عمل بها العامی فیبقی، و إن لم یعمل بها فلا یبقی بأن التقلید هو العمل فاذا لم یعمل لم یکن قد قلد فیکون رجوعه للمیت فیها من التقلید الابتدائی و هو باطل بالإجماع. (و جوابه) انک قد عرفت عدم اعتبار العمل فی التقلید، و یکفی فیه مجرد الالتزام و بهذا ظهر لک فساد ما ذکره بعض علماء العصر تبعا لبعض من

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۷

تقدم علیه من عدم دوران هذا الحکم و هو جواز البقاء علی التقلید علی عنوان التقلید لعدم أخذ هذا العنوان فی لسان الدلیل نفیا و إثباتا، و وجه الظهور انه:

من جمله الأدله هو الإجماع علی بطلان التقلید للمیت ابتداء فلو کان التقلید هو الالتزام لم یکن ذلک من التقلید الابتدائی الذی قام الإجماع علی بطلانه.

و الغریب انه نفسه اعترف بأن السیره قد قامت علی جواز التقلید للمیت ابتداء إلا أنا خرجنا عنها فی باب التقلید الابتدائی فی

الأحكام الشرعيه بالإجماع و الآيات. فقد أخذ الإجماع على عدم جواز التقليد فى المقام على ان روايه الاحتجاج المتقدمه ص ۳۸۱ قد أخذ فيها التقليد.

حجه القائلين بالتفصيل فى البقاء بين المسائل التى ابتلى بها و بين غيرها

احتج القائلون بالتفصيل فى البقاء بين ما إذا كانت المسائل التى قلده العامى بها قد ابتلى بها سواء عمل بها العامى أم لم يعمل لفسقه أو غفلته أو احتياطه و بين غيرها بأنه بالابتلاء بها قد تنجز التكليف عليه فيستصحب دون المسائل التى لم يبتل بها. (و جوابه) انه بالتقليد له صارت أقواله حجه عليه سواء ابتلى بها أم لا.

حجه القائلين بالتفصيل بين صوره العلم بالمخالفه بين فتوى الحى و فتوى الميت و بين صوره عدمه

احتج من جوز البقاء على تقليد الميت فى صوره عدم العلم بالمخالفه فى الفتوى بإطلاق الآيات و الروايات الداله على جواز التقليد و بالسيره العقلائيه على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۸

ذلک و عدم ردع الشارع عنها، و أما فى صوره العلم بالمخالفه فالصور ثلاثه:

(إحداها) أن يعلم بأعلميه الميت من الحى و فيها يجب البقاء على تقليد الميت لقيام السيره العقلائيه على العمل بقول الأعلم فى مورد المعارضه مع غير الأعلم مضافا الى حكم العقل بالأخذ بقول الأعلم لدوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه و محل التعيين هو تقليد الأعلم و لا وجه للتمسک بإطلاق الأدله لعدم إمكان شمولها للمتعارضين للتكاذب و لا لأحدهما لعدم المرجح فلا بد لنا من الرجوع لما استقرت عليه السيره العقلائيه المذكوره و مع عدم ثبوت السيره المذكوره نرجع لحكم العقل المذكور.

(ثانيها) ان يعلم بأعلميه الحى من الميت و فيها يجب العدول عن الميت إلى الحى لما تقدم فى الصوره الأولى.

(ثالثها) أن يعلم بتساويهما أو يحتمل تساويهما أو يحتمل اعلميه كل منهما و فيها يجب عليه الاحتياط لاستقرار بناء العقلاء على ذلک ان أمكن الاحتياط و مع عدم إمكانه فالتخيير و لو شک فى ثبوت بناء العقلاء فمقتضى الأصل هو الاحتياط للعلم الإجمالى بتنجز الأحكام

الواقعيه، و لكون الشبهه قبل الفحص فيلزم العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما إذا كان الاحتياط فى الجمع و عند عدم إمكان الاحتياط يتخير، و لا يخفى ما فيه فإنه قد تقدم و سيجى ء إن شاء اللّه فى مبحث الأعلميه عدم سقوط المتعارضين عن الحجيه و ان أدله الحجيه تشملهما و مع عدم شمول أدله الحجيه يخرج المقام عن دوران الأمر بين التعيين و التخيير لعدم حجيتهما فالقاعده هى الرجوع الى الأصول العمليه أو الى خصوص الاحتياط فى الحكم الفرعى. و السيره العقلائيه التى ادعاها الخصم لم يعلم اتصالها بزمن المعصومين (ع) حتى يستكشف منها حجيه فتوى الأعلم عند المعارضه و لعلهم كانوا يحتاطون أو يتخيرون أو يرجعون للأصول العمليه كما أن دعوى استقرار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۰۹

بناء العقلاء على الاحتياط مع التساوى أو احتماله خلاف المشاهد فأنا إلى الآن لم نجد من العوام من احتاط فى عمله مع علمهم باختلاف المجتهدين فى الفتوى أو الرأى و إنما يتخيرون فى الأخذ بأحدهما: ثمَّ انه مع احتمال التساوى قد يكون أحدهما بعينه محتمل الأعلميه فحكم العقل يقتضى الأخذ بفتواه الدوران المذكور و للسيره المذكوره لو كانت ثابته فى متيقن الأعلميه ففى محتملها لا يستبعد ثبوتها ثمَّ ان مقتضى القاعده مع عدم الدليل هو العمل بالأصول العمليه أو خصوص الاحتياط لا الرجوع الى أحوط القولين أو الجمع بينهما إذ هما يكونان بمنزله العدم لعدم شمول أدله الحجيه لهما.

(ثمَّ ان الأغرب من ذلك كله) ان المفصل المذكور بعد ذلك ذكر انه فى صوره العلم بمخالفه فتوى الميت لفتوى الحى لا يمكن الالتزام بحجيه فتوى الميت لعدم شمول أدله الحجيه للمتعارضين و لم يثبت

دليل على التخيير بينهما و عليه فلا بـد من الاحتياط فى الحكم الفرعى لو لا انا علمنا بعـدم وجوب الاحتياط الكلى و حينئذ يدور الأمر بين تقليـد الحى تعيينا و التخيير بينه و بين تقليد الميت و فى مثله يسـتقل العقل بلزوم تقليد الحى لدوران الأمر بين التعيين و التخيير انتهى.

(و لا يخفى ما فيه) فان عـدم وجوب الاحتياط الكلى لا يوجب عدم الاحتياط فى هذا المورد كما فى الشـبهه قبل الفحص مضافا الى أن ذلك يقتضـى الرجوع الى الأصول العمليه و لا تصل النوبه إلى الـدوران المـذكور لعدم ثبوت الحجيه لهما و لا لأحدهما مضافا الى أنه ينافى ما سـبق منه من استقرار بناء العقلاء على الاحتياط و ان مقتضى الأصل العملى هو الاحتياط دون البراءه لتنجز الأحكام بالعلم الإجمالى بها و لكون الشـبهه قبل الفحص و ان اللازم هو العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما. (و دعوى) ان ما سبق إنما هو فى التقليد الاستمرارى للميت و هذا فى التقليد الابتدائى. (فاسده) لعدم وجود ذلك فى كلامه و لأن

الدليل فى كلامه يشمل كلا المسألتين من دون فرق بينهما.

تنبيهات تتعلق بمسأله البقاء على تقليد الميت

الأول جواز العود الى الميت بعد العدول عنه

(التنبيه الأول) إذا عدل عن الميت إلى الحى فهل يجوز له العود من هذا الحى إلى الميت أم لا. ذهب جماعه تبعا لصاحب العروه إلى المنع من العود للميت و اسـتدل قسم منهم بأنه يكون تقليدا ابتدائيا للميت و قد قام الإجماع على المنع منه و مقتضى هذا أنه لو قلنـا بـأن التقليـد هو العمـل لا ـ الا ـلتزام فيكون فى صوره الالتزام بقول الحى دون العمل به يجوز العود الى الميت إذ لم ينقطع تقليده بتقليد آخر

إلا أن يقال ان مجرد الالتزام بقول الغير و إن لم يكن تقليدا يكون موجبا لانقطاع استمرار تقليد الميت. (و التحقيق) أن يقال ان الكلام تاره يقع بالنسبه إلى العامى و أخرى بالنسبه الى ما يحكم به المجتهد عند رجوع العامى له.

(أما الكلام فى الأول): فهو أن يقال إن العامى إن عرض له التحير فى المسأله فإن اجتهد فى المسأله و أدى رأيه إلى شىء فهو المتبع و إلا فالواجب عليه أن يرجع للمجتهد الذى يكون قوله حجه عليه بحسب نظره.

(و أما الكلام فى الثانى): فنقول إن عدوله عن الميت إلى الحى إن كان صحيحا فلا يجوز العود الى الميت لقيام الحجه عنده و لحرمه العدول من مجتهد الى آخر و إن كان عدوله عن الميت عدولا غير صحيح لكون الميت أعلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۱

و قلنا بوجوب تقليد الأعلم أو لذهاب المجتهد الى وجوب البقاء وجب العود الى الميت لكون تقليده للحى فاسدا.

الثانى عدم جواز عمل العامى بفتوى الميت أو فتوى الحى بجواز البقاء و هل يبقى على الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما

اشاره

(التنبيه الثانى) انه لا- إشكال فى ان القائل بصحه البقاء على تقليد الميت يجوّز البقاء على تقليده فى غير فتواه بصحه البقاء و عدمها، و أما فتواه بذلك فهل يجوز للعامى البقاء عليها و يستند إليها من دون الرجوع الى الحى أم لا ثمَّ على تقدير عدم جواز الرجوع للميت فى هذه الفتوى فهل له أن يقلد الحى فيها بأن يرجع للحى فى الأخذ بفتوى الميت بجواز البقاء أو عدمه فيقع الكلام فى مقامات ثلاثه:

(أحدها) فى تقليد العامى للميت فى هذه الفتوى

فنقول فى توضيح الحال و تنقيحه انه إذا قلد مجتهدا كان يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فمات ذلك المجتهد فهل يجوز للعامى البقاء على تقليده فيها عملا بهذه الفتوى منه أو يجب عليه الرجوع للمجتهد الحى فيعمل بما يفتى له من جواز البقاء أو عدمه ذهب الأصحاب إلى وجوب الرجوع الى الحى و عدم جواز العمل بفتوى الميت بجواز البقاء على تقليد الميت و عدمه و استدل بعضهم على ذلك بأنه يكون تقليدا ابتدائيا للميت و ذلك لأن التقليد عباره عن العمل و العامى لم يعمل بهذه الفتوى فى زمان حياه المجتهد الميت الذى كان قد قلده بل لم تكن محل ابتلائه فى ذلك الزمان أعنى زمان حياه مجتهده حتى يتحقق فى موردها حكم فرعى أو تصير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۲

حجه فعليه عليه حتى يستصحبها. و لكن هذا الوجه لا يرضى به من كان بنائه على كون التقليد مجرد الالتزام و لو لم يعمل بل و

لو لم يبتلى بالمسألة العامى كصاحب عروه الوثقى و غيره. و الاولى أن يعلل ذلك بأن يقال ان العامى أما أن يكون متيقنا بجواز البقاء على

تقليـد الميت فلا يجوز له تقليـد غيره فيها سواء كان حيا أو ميتا لعلمه بالمسأله و أما أن يكون شاكا فيها فحينئـذ لا يجوز له تقليد الميت فيها إذ صـحه تقليده فيها مبنى على صـحه تقليد الميت عنده إذ لو لم يصح عنده كيف يجوز له تقليده فيها و صـحه تقليد الميت عنـده مبنى على صـحه تقليـده فيها حيث الفرض ان العامى لم يكن له طريق للصـحه فى تقليـده فى هذه المسأله إلا نفس هذه الفتوى من الميت فبقاؤه على تقليد الميت استنادا لفتواه بذلك يكون على وجه دائر نظير تقليده للغير فى صحه أصل التقليد أو عـدمه و حينئـذ فلاـ بـد أن يجتهـد فان تمكن من الرجوع الى أدله التقليـد و اسـتفاد منها جواز البقاء أو عـدمه فهو لأنه يكون مسـتنده أدله التقليـد لا فتوى مجتهـده الذى قد مات (بجواز البقاء على تقليد الميت) و أما ان كان لم يتمكن من ذلك فلا بد له من معرفه حكمه من جواز البقاء أو وجوبه أو حرمته من الرجوع الى القـدر المتيقن عنده كالحى الأعلم فان أفتى له بالبقاء بقى و إن أفتى له بعدمه رجع للحى.

عدم جواز رجوع العامى للحى فى تقليد الميت فى خصوص مسأله جواز البقاء و عدمه

(ثانى المقامات) [عدم جواز رجوع العامى للحى فى تقليد الميت فى خصوص مسأله جواز البقاء و عدمه]

و هو انه بعـد ما عرفت عدم جواز رجوع العامى للميت فى الفتوى بجواز البقاء أو عدمه فهل له أن يرجع للحى فى خصوص هذه المسأله بأن يقلد الحى فى البقاء على فتوى مجتهده الذى قد مات فى هذه المسأله أعنى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۳

مسأله البقاء و عدمه فإذا أفتى له مجتهده الذى قد مات بجواز البقاء على تقليد الميت

فيقلـد الحى فى البقاء على هـذه الفتوى و هى جواز البقاء على تقليد المجتهد الميت و حينئذ فيكون عمله بفتاوى مجتهده الميت مسـتندا لفتـوى نفس المجتهـد الميت بجـواز البقـاء لا لفتـوى الحى بجواز البقـاء لأنه قـد رجع للحى فى خصوص هـذه الفتوى فصارت حجه عليه و هى تقتضـى العمل بفتاوى الميت و هكـذا إذا أفتى له مجتهـده الميت بحرمه البقاء على تقليـد الميت فرجع للحى فى خصوص هـذه الفتوى فأفتى له بالبقاء عليها فحينئـذ لا يجوز له العمل بفتاوى مجتهده الميت اسـتنادا لفتواه بعدم الجواز المسـتنده لفتوى الحى بالبقـاء عليهـا. (التحقيق) أنه لا يجوز أيضا الرجوع الى الحى و تقليـده فى هـذه المسأله أعنى مسأله جواز البقاء على تقليـد الميت أو عـدمه بالنسـبه لخصوص هـذه الفتوى أعنى الفتوى بجواز البقاء أو عـدمه كما لا يجوز الرجوع لنفس الميت فيها و لـذا اشـتهر فيما بين الفقهاء المفتين بجواز البقاء انه لو قلـد العامى مجتهـدا ثمَّ مات فقلد ثانيا فجوز له البقاء ثمَّ مات فقلـد ثالثـا فجوز له البقـاء فـإنه يبقى على تقليـد الأول بالرجوع لفتوى الثالث بجواز البقاء لا بالرجوع لفتوى الثانى بجواز البقاء و ذلك لوجوه:

(أحـدها) ان فتوى الحى فى هذه المسأله بجواز البقاء أو عدمه لو رجع إليها العامى و قلده فيها فحينئذ لا وجه لرجوعه للميت فى فتواه بجواز البقاء و عـدمه لمعرفته حكمها تعبـدا بالرجوع إلى الحى و لا يبقى له شك فى الجواز و عدمه فلا تكون فتوى الميت فى هذه المسأله حجه عليه نظير ما لو عرف حكم هذه المسأله بالاجتهاد.

(و ثانيها) ما ذكره بعض محشى العروه و سبقه لذلك المرحوم آقا ضياء هو انه إذا رجع الى الحى فى

مسأله جواز البقاء على تقليد الميت فالتقليد المأخوذ موضوعا فى هذه القضيه لا بد أن يكون فى غير هذه المسأله لامتناع أخذ الحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۴

فى موضوع نفسه فيمتنع أن يفتى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت فى جواز البقاء على تقليد الميت أو بحجيه رأى الميت فى حجيه رأى الميت فلا بد أن يكون موضوع الحجيه غير هذه المسأله. (و لا يخفى) ما فيه فان الموضوع هو نفس الطبيعه بوجودها النفس الأمرى فيكون الحكم تابعا للموضوع حتى لو تحقق بعد ثبوت الحكم له ألا ترى أنه لو قال الرسول (ص) آمن بكلامى أ ليس يشمل نفس هذا الكلام و هكذا فى القرآن الشريف من الآيات الآمره بالايمان بالكتاب و بما أنزل فان هذا الحكم يشملها نفسها و قد حققنا ذلك فى كتابنا (نقد الآراء المنطقيه) فى شبهه الجذر الأصم. نعم لا يمكن أخذ نقيض الحكم فى موضوع الحكم فلو أفتى الحى بجواز البقاء على تقليد الميت فى هذه المسأله و كان الميت يفتى فيها بعدم الجواز لا يمكن أن تشمل فتوى الحى لهذه المسأله لأنه يلزم من وجود الحكم عدمه لأنه يلزم من جواز البقاء عدم جواز البقاء و الذى يلزم من وجوده عدمه يمتنع وجوده و لذا قيل فى مبحث حجيه الخبر عدم شمول أدله حجيه الخبر للأخبار الداله على عدم حجيته و فى مبحث حجيه الشهره ان أدلتها لا تشمل الشهره على عدم حجيه الشهره و فى مبحث حجيه الظنون الكتابيه انها لا تشمل الظنون الكتابيه الداله على حرمه العمل بالظن الى غير ذلك من النظائر التى يلزم من الحكم باندراج بعض أفرادها فيها خروج بقيه

الأفراد فإن ذلك الفرد مما ينبغى القطع بعدم اندراجه تحت إطلاقه أو عمومه.

(ثالثها) ان المسأله الواحده لا تتحمل الحجتين أما المتحدتان بالنتيجه كما لو كان كل منهما يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت فلأنه إذا قامت أحد الحجتين سقطت الحجه الثانيه عن حجيتها لأن شرط الحجيه أن توجب معرفه ما قامت عليه و إلا لم تكن حجه فإذا قامت الحجه الاولى و حصلت منها المعرفه كانت الحجه الثانيه لا تفيد المعرفه و إلا لزم تحصيل الحاصل. و دعوى أنها تؤكد حجيه الأولى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ۴۱۵

لا تنافى سقوطها عن الحجيه و صيرورتها مؤكده فإن التأكيد غير الإفاده و التأسيس، و أما إذا كان الحجتان مختلفتين بالنتيجه كأن أفتى الحى بوجوب البقاء و الميت بوجوب العدول لزم تكاذبهما و سقوطهما عن الحجيه مع التساوى و الا قدم الأقوى منهما و سقطت الأخرى و فيما نحن فيه لما أخذنا بفتوى الحى سقطت الأخرى فلا يرجع للحى فى فتوى الميت بوجوب العدول.

(إن قلت): هذا فيما إذا كان موضوع الحجتين واحد، أما إذا اختلف موضوعهما صارت كل منهما لمسأله غير مسأله الأخرى فيجوز الرجوع فى إحداهما للأخرى كما فيما نحن فيه فان الميت الذى يفتى بوجوب العدول عن تقليد الميت إنما يفتى بالنسبه لمن قبله من المجتهدين ممن قلده العامى. و الحى يفتى بوجوب البقاء بالنسبه لهذا المجتهد الذى أفتى بهذا الفتوى لأن الفرض هو الرجوع إليه فى هذه الفتوى فاختلف موضوع الحجتين الأولى بالنسبه لمن سبق. و الثانيه بالنسبه للمفتى بهذه الفتوى. (قلنا): ليست الفتوى الاولى تختلف عن الفتوى الثانيه فى الموضوع فان كل منهما حكم شرعى إلهى لا يختص بشخص دون آخر

فالميت إنما يفتى بوجوب العدول بنحو القضيه الحقيقيه الكليه من دون خصوصيه للأشخاص الذين قبله أو بعده و هكذا الحى إنما يفتى بنحو القضيه الكليه الحقيقيه من دون خصوصيه لشخص دون آخر و لذا كانت الفتوى غير حكم الحاكم فموضوع الفتويين واحد لا متعدد.

(إن قلت): إن هذا نظير ما لو قامت الحجه على حجيه الخبر ثمَّ أخبر زيد بحجيه اخبار عمر و أخبر عمر بحجيه اخبار بكر، فان كلا منهما يكون حجه فى مؤداه. (قلنا) ان الموضوع هنا مختلف بخلاف ما نحن فيه كما عرفت.

(هذا غايه) ما يمكن من تقريب هذا الوجه (و لكن لا يخفى ما فيه) فان ما نحن فيه ليس من قبيل الحجتين بل من قبيل الحجه على الحجه فهو نظير فتوى المجتهد الذى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۶

يرجع إليها لقيام روايه أو إجماع على حجيتها بخصوصها كأن قال لك الامام عليه السلام فتوى يونس فى هذه المسأله حجه عليك مع أن الموضوع واحد و المسأله واحده فإنه هنا تكون الحجه على فتوى المجتهد الميت فى هذه المسأله هو رأى الحى و فتواه و ان اتحد الموضوع و كانت القضيه واحده فالحق فى الاستدلال هو الوجه الأول.

هل يبقى العامى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما

(ثالث المقامات) [هل يبقى العامى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما]

اشاره

و هو انه بعد ما عرفت عدم صحه رجوع العامى و تقليده لمجتهده الميت فى فتواه بجواز البقاء و عدمه و هكذا عدم صحه رجوعه للحى فى تقليد مجتهده الميت فى هذه الفتوى و عرفت انه انما يصح أن يرجع للحى فى البقاء على غير هذه المسأله من الفروع الفقهيه التى قلد الميت فيها.

فهل للعامى أن يبقى على تقليد الميت

الأول فى الفروع أو على تقليـد الميت الأخير فى الفروع فى صوره ما لو قلـد مجتهـدا فمات ثمَّ قلـد مجتهـدا ثانيا و أمره بوجوب العـدول فعـدل اليه أو جوز له العـدول فعـدل اليه فمات ثمَّ قلـد ثالثا فأمره بالبقاء على تقليد الميت فهل يبقى على تقليد الأول أو الثـانى أو جوز له البقـاء فهـل يجوز له البقاء على الأول أو الثانى و الكلام تاره فى وظيفه العامى. و أخرى فى حكم الواقعه ليفتى به المجتهـد للعامى إذا رجع اليه فيه. أما وظيفه العامى فهى أن يرجع للمجتهـد الحى فما أفتى له به عمل به، فان قال له أبقى على الأول بقى و إن قال له ابقى على الثانى بقى و إن قال له يجوز لك البقاء على كل واحـد منهما تخير بينهما. و الحاصل ان العامى يتبع فى هذه المسأله نظر الحى إذا لم يجتهد فى المسئله. و أما حكم الواقعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۷

الذى ينبغى للمجتهد أن يفتى به لمقلده. فبعضـهم قال بالرجوع للأول و بعضهم كالسيد فى العروه قال بالرجوع للثانى، و بعضهم كالمرحوم آقا ضـياء ذهب الى التخيير بين الأول و الثانى، و ذهب بعضـهم كأسـتاذنا السـيد أبو الحسن الأصفهانى قدس سره الى أن الأـظهر التفصـيل بين مـا إذا كـان مـذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليـد الأول و بين ما إذا كان مـذهب الثالث جواز البقاء فيبقى على الثانى و ان كان ذهب (ره) بعد ذلك الى وجوب مراعاه الاحتياط فى هذه المسأله.

حجه القول الأول

يمكن أن يحتج للقول الأول و هو الرجوع الى الميت الأول بأن القائل بالبقاء و هو المجتهد الثالث يرى أن عدوله للثانى كان

تقليـدا فاسدا و انه كان على العامى أن يبقى على الأول نظير ما إذا قلد الفاسق أو غير المجتهد فعليه أن يرجعه إلى الأول، (و فيه) ان المجتهـد الثـالث ان كان يوجب البقاء فالحق كما ذكر و ان كان يجوّز البقاء فيرى أن التقليـد للثانى و العـدول عن الأول كان صحيحا فيصح البقاء عليه.

حجه القول الثانى

احتج من قال بالرجوع الى الثانى بوجهين:

(أحدهما) ان المجتهد الثالث إنما يقول بالبقاء من جهه الاستصـحاب للاحكام أو استصحاب حرمه العدول و هذان الاستصحابان قد انقطعا فى الأول بتقليده للثانى الذى عدل اليه و إنما يجريان بالنسبه لتقليده للثانى. (و جوابه) ان

المجتهد الثالث ان كان يوجب البقاء فهو يرى ان تقليده الثانى فاسد فيكون الاستصحاب بالنسبه للتقليد الأول و استصحاب حرمه العـدول عنه جاريان فيه و لا أثر لتقليـده الثانى فعلى المجتهد الثالث فى هذه الصوره أن يرجع العامى لتقليد الأول. (و دعوى) انه يكون تقليـدا للميت ابتـدائيا فهو باطل. (فاسـده) لأن هـذا لا يكون تقليـدا للميت ابتـدائيا لفساد عدوله الى الثانى بل إبقاء للتقليد الأول و لو سـلمناه فعمـده أدله القائلين بفساد التقليـد الابتدائى للميت هو الإجماع و هو دليل لبى لا يعلم شـموله لهذا المورد. (و إن شـئت قلت) إن فتوى الثالث بوجوب البقاء مقتضاها أن يكون ذلك تكليفا للعامى من حين موت المجتهد الأول و إن رجوعه للثانى لم يكن بمحله غايه الأمر يكون معذورا فى المخالفه فيجب عليه فى نظر المجتهد الثالث بقائه على تقليده الأول.

(إن قلت) ان مقتضى تقليد الثالث و إن كان فساد الرجوع الى الثانى إلا أن فتواه لم تكن حجه فى حق العامى حينما

عدل للمجتهد الثانى و كان عدوله صحيحا للثانى حينما عدل اليه لفتوى مجتهد بذلك و فتوى الثالث إنما صارت حجه عليه بعد انقضاء تقليد الثانى فيكون تقليده الثانى تقليدا صحيحا و معه يكون الرجوع الى الأول تقليدا ابتدائيا. (قلنا) ليس الميزان هو نظر العامى و إنما الميزان هو نظر المجتهد الثالث و انه هل يفتى له بالبقاء على الأول أو الثانى و لما كان نظر المجتهد الثالث هو وجوب البقاء فيكون التقليد للثانى فى نظره فاسدا فلا يصح له أن يفتى للعامى بالرجوع اليه خصوصا و حجيه الفتوى من باب الطريقيه و سيجى ء إن شاء اللّه تعالى تحقيق ذلك فى حجيه القول الرابع.

(إن قلت): إن ما وقع من التقليد السابق للمجتهد الثانى انعقد و لا يؤثر فيه فتوى المجتهد الثالث و لذا لا يجب إعاده الأعمال التى وقعت على طبقه و لا قضائها و إذا انعقد فقد صار صحيحا. (قلنا): هذا لا يقتضى صحته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۱۹

الواقعيه فإن عدم التأثير قد يكون من جهه أخرى خصوصا و قد عرفت ان حجيه الفتوى من باب الطريقيه. نعم لو قلنا أن الفتوى المتأخره تكون نسخا صح ذلك و لكنه لا يلتزم بذلك أحد و إنما هى أماره كاشفه ليس إلا.

(و ثانيهما) ما عن الأنصارى (ره) من أن تقليده للثانى و رجوعه عن الأول بالنسبه للمسائل التى رجع فيها فى حال حياه الثانى وقع صحيحا. (و جوابه) كما ذكره المرحوم الأصفهانى أن التقليد الأول أيضا كان صحيحا فكل واحد من التقليدين وقع صحيحا فمجرد الصحه مع تساوى النسبه لا توجب الترجيح مضافا الى ما سبق منا من ان الميزان هو رأى الثالث

فلو كان يوجب البقاء على التقليد يرى أن التقليد الثانى هو الفاسد فلا بد أن يرجع العامى للأول كما تقدم فى جواب الدليل الأول لهذا القول.

حجه القول الثالث

احتج القائل بالتخيير بينهما ان كلا منهما تقليد صحيح فيصح الإرجاع لكل منهما و يكون العامى مخيرا بينهما فان مستند القائل بالبقاء وجوبا أو جوازا إنما يكون هو الاستصحاب لاحتمال بقاء الأحكام المأخوذه من المجتهد السابق فى حق العامى و حيث ان هذا الاحتمال فى الأحكام المأخوذه من كل منهما فى نظره على السويه بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه التخيير فى البقاء على تقليد الأول أو الثانى. (و دعوى) أن تقليده الأول انقطع برجوعه للثانى بتقليد صحيح. (فاسده) لاشتراكهما فى هذه الجهه فإنه كما انقطع تقليد الأول برجوعه للثانى بتقليد صحيح كذلك انقطع تقليد الثانى برجوعه الى المجتهد الحى فالحكم الظاهرى فى كل من التقليدين تبعا لموضوعه مرتفع قطعا فلا يبقى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۰

إلا احتمال بقاء الأحكام المأخوذه من السابق و إذا كان هذا الاحتمال بالإضافه الى كل من الحكمين السابقين على السويه بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه جريان الاستصحاب فى حق مقلده بالإضافه الى كل منهما من غير ترجيح و لازمه تخيير العامى فى البقاء على تقليد أيهما شاء. (و لا يخفى ما فيه) فإنه إذا كان المستند هو الاستصحاب فلازمه التساقط لا التخيير و لا بد من الرجوع لأحوط القولين إلا بدعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط و عليه فلا بد له من الرجوع لشخص آخر فى الفروع. مضافا لما عرفت من ان القائل بالوجوب لا يرى حجيه فتوى المجتهد الثانى للعامى فليس هناك حكم ظاهرى له و لا

اماره على الواقع و إنما هو تخيل الأماريه مثل تخيله ان فتوى الفاسق تكون حجه عليه، و اما القائل بالجواز فهو يرى أن فتوى الأول قد انقطعت حجيتها بفتوى المجتهد الثانى فهو نظير تبدل الرأى بالفتوى الثانيه فلا مجال لاستصحاب حجيتها و لا الاحكام التى دلت الفتوى عليها لدلاله فتوى المجتهد الثانى على خلافها و هى حجه فيكون نقضها بفتوى المجتهد الثانى نظير نقض مؤدى الاماره بأماره قامت على خلافها فإنه لا وجه لاستصحاب مؤدى الأولى.

حجه القول الرابع

احتج القائل بالتفصيل بين صوره فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول و بين صوره فتواه بجواز البقاء فيبقى على الثانى بأنه فى (الصوره الاولى) يكون فى نظر المجتهد الثالث أن تقليد العامى للثانى فاسد لأنه يوجب البقاء و العامى لم يكن باقيا على الأول بالرجوع للثانى فيكون التقليد الصحيح فى نظره هو الأول فلا بد أن يأمر العامى بالرجوع إلى الأول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۱

(إن قلت): ان تقليد العامى للمجتهد الثانى كان صحيحا جامعا للشرائط و ان تقليده للمجتهد الأول قد زال و المجتهد الثالث قد أوجب عليه البقاء على التقليد الصحيح و هذا التقليد الثانى كان صحيحا (قلنا) الميزان هو نظر المجتهد الثالث لأنه هو المفتى و نظر العامى تابع له و قد عرفت أن نظره وجوب البقاء و هو يقتضى بطلان تقليد العامى للمجتهد الثانى فى الفروع و عدم صحته فلا يجوز البقاء عليه عند المجتهد الثالث لأنه ليس بتقليد صحيح فى نظره.

(إن قلت): ان الموضوعات للأحكام لا يرجع فيها لنظر المفتى فلو كان العامى يرى القبله جهه المشرق. و المفتى بوجوب الصلاه للقبله يرى القبله جهه المغرب كان على

العامی أن یتبع نظره لا نظر المجتهـد کما تقـدم فی التقلید فی الموضوعات و هنا موضوع وجوب البقاء هو التقلید. و العامی یری التقلید للثانی صـحیحا فالمتبع نظره لا نظر المفتی. (قلت): هذا فی الموضوعات الخارجیه مسـلم و لکن فی الموضوعات الشـرعیه غیر مسـلم کمـا لو أفـتی بوجوب الصـلاه علی المیت فـإن الصـلاه یرجع فیهـا لنظر المفـتی لا ـ لنظر العـامی و فیمـا نحن فیه کـان الموضـوع لوجوب البقـاء هو التقلیـد و هو موضوع شـرعی فیکون المتبع نظر المفـتی فـالحق أن یقـال انه إن کـان المتبع فی مثل التقلیـد من الموضوعات نظر المفتی فلا یجوز البقاء علی الثانی و إن کان المتبع هو نظر العامی فیجب البقاء علی الثانی لأنه تقلید صحیح و لا یجوز التقلید للأول لأنه قد زال و لا یجری الاستصـحاب بالنسبه إلیه فراجع ما کتبناه فی التقلید فی الموضوعات هذا تمـام الکلاـم فی الصوره الاـولی و أمـا (الصوره الثانیه) و هی صوره ما إذا أفتی المجتهـد بجواز البقاء فنقول ان المجتهـد الثالث یری صـحه تقلیـد العامی للثانی فینقطع استصـحاب تقلیـد الأول. و حرمه العدول عن الأول قد زالت بموته و بتقلید العامی للثانی تقلیدا

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۲

صحیحا فی نظره و نظر المجتهـد الثالث الحی الـذی رجع له فعلا فیجری استصـحاب تقلیـد الثانی فقط فلا بد للمجتهد الثالث أن یأمره بالبقاء علی الثانی.

الثالث

جواز البقاء علی تقلید المیت الذی یحرّم البقاء

(التنبیه الثالث) إذا قلد من یحرّم البقاء علی تقلید المیت فمات فقلد من یجوز البقاء له علی تقلید المیت

جـاز له البقاء علی تقلیـد الأول فی جمیع المسائل إلا مسأله حرمه البقاء أما جواز البقاء فی المسائل العملیه فمن جهه ان من رجع الیه قد أفتی له بذلک و لا بد من مراعاتها فان کان

أفتى له بالبقـاء على خصوص المسائـل التى عمـل بها بقى عليها دون من لم يعمل بها و ان افتى له بالبقاء على خصوص المسائل التى التزم بها بقى على ذلك فمقدار المسائل العمليه التى يبقى عليها تابع لنظر من رجع إليه لأن حجيتها كانت تابعه لنظره. و أما حرمه البقـاء على تقليـده فى مسـأله حرمه البقاء فقـد قيل فى وجهه ان العمل يعتبر فى التقليـد و هـذه المسأله لم يعمل بها العامى فيكون تقليـده فيها بعـد موته من التقليد الابتدائى و الاولى أن يقال انه حتى لو لم نعتبر العمل فى التقليد لا يجوز التقليد فى هذه المسأله لاسـتلزامه المحال إذ يلزم من جواز تقليده إياه فى مسأله حرمه البقاء عدم جوازه و كل ما لزم من وجوده عدمه فهو باطل و قد تقدم تحقيق ذلك منا ص ٤١١.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٣

الرابع البقاء على تقليد الميت من دون اجتهاد أو تقليد

(التنبيه الرابع) إذا بقى على تقليـد الميت من دون أن يقلـد فى هـذه المسـأله كان كمن عمل من غير تقليـد إلا إذا اجتهـد و أدى رأيه إلى صحه البقاء فان اجتهاده حجه له كما هو الحال فى أصل التقليد فإنه إنما يصح منه إذا أدى اجتهاده إلى حجيه التقليد و أما إذا لم يجتهد و إنما بقى غفله أو من جهه عدم المبالاه فيكون بقائه غير صحيح بمعنى أنه إذا التفت ليس له مؤمن من العقاب على تقـدير المخالفه لعـدم قيام الحجه على صـحه عمله نظير من يعمل بـدون تقليد و الواجب عليه أن يجتهد فى هذه المسأله أو يرجع لمن هو متيقن الحجيه عنده أو يحتاط فيأخذ بأحوط القولين للحى و الميت أو بأحوط الاحكام.

(إن قلت): مع

الغفله و اعتقاده بجواز البقاء يكون معذورا عند العقل و لا يستحق العقاب على مخالفه الواقع. (قلنا) معذوريته لا توجب صحه عمله كمن قلد غير المجتهد أو الفاسق غفله فان غفلته لا توجب صحه تقليده و الثمره فى ذلك انه مع انكشاف الحال له يجب أن يجتهد فى صحه البقاء أو يقلد المتيقن عنده أو يأخذ بأحوط القولين من الحى و الميت و ينظر فى صحه أعماله السابقه نظير من عمل بدون تقليد غفله.

(إن قلت): هذا إذا كان الحى يفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت أما مع فتواه بجواز البقاء فيكون عمل العامى المذكور صحيحا لمطابقته لفتوى مجتهده الذى يجب عليه أن يرجع اليه. (قلنا) قبل رجوعه اليه و عدم

اعتماده عليه لا يصحح عمله لأن المراد بالصحه هنا هو المؤمن من العقوبه عند الالتفات فقبل رجوعه للمفتى ليس له مؤمن من العقوبه بالعمل بفتاوى مجتهده الميت إذا التفت الى ذلك فهو كمن أتى بالعمل مطابقا للواقع بدون تقليد أو اجتهاد أو احتياط فإنه ليس له مؤمن من العقوبه لكن قد عرفت انه قد يقال ان العدول الى تقليد الحى لما كان محتمل المنع كالبقاء على تقليد الميت لم يكن هناك له طريق يقينى فوجب عليه الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين. (إلا أن يقال) ان هذا إذا كان قد قلد الميت فى مسأله البقاء فإنه حينئذ يكون تقليده للحى عدولا و أما إذا لم يكن قلد الميت فيكون الرجوع الى الحى فى مسأله البقاء من المتيقن إذ ليس تقليد الحى فى مسأله البقاء عدولا عن الميت حتى يدور أمره بين المحذورين.

(إن قلت): كيف يمكن أن يكون قد

قلـد الميت فی مسأله البقاء علی تقلید المیت. (قلت): لا مانع منه لو قلنا بأن أخذ الرساله و الالتزام بالعمل تقلیدا أو قلده فی البقاء علی تقلیـد سابقه زمانا فیکون قلـده فی مسأله البقاء علی تقلید المیت و علیه فیکون أخذ ذلک من الحی عدولا فیخرج عن کونه من المتیقن قال استاذنا (ره) لا إشکال فی وجوب کون البقاء علی تقلید المیت مستندا الی اجتهاد أو تقلید غیر ذلک المیت و إلا کان تقلیـده بتقلیـده دورا واضـحا و قـد عرفت ان الأخذ فی ذلک بتقلید الغیر أیضا لا یمکن إلا أن یکون الغیر من المتیقن و إلا فلا یجوز للعامی تقلیـده و لا یکون من المتیقن إلا إذا لم یشـتمل علی عدول من المیت و الا فمع احتمال حرمه العدول عنه کان أمر الرجوع الی الحی دائرا بین المحذورین.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۵

الخامس العدول عن تقلید المیت إلی الحی المخالف له فی الفتوی لا یوجب بطلان الأعمال السابقه

(التنبیه الخامس) لو عدل العامی عن المجتهد المیت إلی الحی و کان الحی مخالفا للمیت فی فتواه فلا یجب علیه إعاده اعماله و لاـ نقض الآثـار السـابقه حتی لو قلنـا بوجوب نقض الآثـار السابقه بتبـدل الرأی و إنما یجب علیه العمل فیما یأتی بفتوی المجتهد الحی خلافا للمحکی عن الشیخ الأنصاری (ره) حیث ینقل عنه أن القول بالنقض فی صوره تبدل الرأی یستلزم القول بالنقض فی صوره العـدول من المیت إلی الحی. و قد رد علیه الأسـتاذ المحقق الأصـفهانی (ره) بأن الحق عدم الملازمه لأن وجه النقض فی صوره التبدل ان الخبر حجه فی مضمونه الذی لا اختصاص له بزمان دون زمان و ان کان یتنجز فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارک ما فات منه

قبلا- و عليه يظهر أنه لا- وجه لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجدده هذا بالنسبه لنفس المجتهد، و أما بالنسبه إلى مقلده فلأن المفروض أن فتواه النقض فيجب على مقلده النقض، و أما وجه عدم النقض فى صوره العدول عن الميت إلى الحى أو من الحى إلى الحى الذى هون أفضل منه فهو أن حجيه الرأى بالنسبه للعامى ليست تقتضى حجيته عليه من الأول بل هو حجه عليه من حين صحه الرجوع الى صاحبه فلا- يؤثر إلا- فى الوقائع المتجدده فحجيه الفتوى الأولى ينتهى أمدها لا- أنه تزول و تضمحل حجيتها نظير ما إذا وجد أقوى منها فتكون الفتويان المتعاقبان على حد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۶

الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تاره و بالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثانى، و حيث أنا قد أثبتنا ج ۱ ص ۲۷۹ عدم النقض عند تبدل الرأى فكل ما ذكرناه هناك من الأدله يجى ء هنا لذا تركنا التعرض لهذه المسأله. و إن كان قد ادعى الإجماع و السيره العمليه بل ضروره المذهب على عدم وجوب الإعاده و عدم نقض الآثار السابقه عند العدول إلى الحى إلا أنه قد حكى الإجماع على خلاف ذلك عن العلامه و العميدى.

السادس هل للعامى العدول إذا أفتى الثانى بجواز البقاء و الحى بوجوبه

(التنبيه السادس) إذا رجع لمجتهد يفتى بجواز العدول عن مجتهد لآخر فقلده فى خصوص هذه المسأله و بقى على تقليد المجتهد الأول كما يتفق غالبا ثمَّ مات هذا المفتى الثانى فرجع لمجتهد يوجب البقاء على التقليد فهل لهذا العامى أن يعدل عن الميت الأول باعتبار انه كان مقلدا للثانى فى هذه المسأله و هو لا يوجب البقاء عليه و كان يبيح العدول له أو لا يجوز

له العدول عن الميت الأول الذى قلده و عمل بفروعه لأن الحى الذى رجع اليه فعلا قد أوجب عليه البقاء فيحرم عليه العدول عنه. و الحق هو عدم جواز العدول لأنه قد عرفت فى المقام الثانى ص ۴۱۲ من التنبيه الثانى أنه لا يجوز للعامى أن يقلد الحى فى البقاء على تقليد الميت فى فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو حرمته فلا يصح للعامى المذكور أن يعمل بفتوى المجتهد الثانى الميت بجواز العدول لأنه بعد موته لم تكن حجه عليه و إنما الحجه عليه هى فتوى المجتهد الحى الثالث بوجوب البقاء.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۷

السابع هل المتبع نظر الحى أو الميت إذا اختلفا فى حقيقه التقليد

(التنبيه السابع) إذا اختلف الميت و الحى المفتي بالبقاء فى حقيقه التقليد من أنه عباره عن نفس الالتزام أو نفس العمل فهل المتبع نظر الحى أو الميت؟

التحقيق أن يقال ان العامى عليه أن يتبع رأى الحى فيما يأمره به من الرجوع فى تحديد التقليد لرأى الميت أو لرأيه، و أما حكم الواقعه الذى ينبغي للمجتهد أن يفتى به فهو أن يقال إن المتبع هو رأى الحى لأن موضوع كل حكم منوط بنظر الحاكم سعه و ضيقا و تعيينا و حيث ان التقليد موضوع لوجوب البقاء الذى حكم به الحى فيكون تحديده و تعيينه بنظره و لا وجه لاتباع غير الحاكم فى تعيين موضوع حكمه.

(إن قلت): ان موضوع وجوب البقاء هو التقليد الصحيح و صحه التقليد منوطه بنظر الميت لا بنظر المفتي بالبقاء و لذا لا شبهه فى لزوم البقاء بنظر الحى مع مخالفته فى الفتوى الميت. (قلنا): إن الحى إن كان يفتى بوجوب البقاء على التقليد من جهه استصحاب التكاليف الثابته فى حق العامى فكل ما

يراه الحى ثابتا فى حق العامى يستصحبه سواء صدق عنوان التقليد عليه أم لا كان تقليده صحيحا أم لا، لأن الاستصحاب متقوم بما يراه المستصحب (بالكسر) تام الأركان لديه لا لدى غيره فحينئذ يكون المستصحب (بالفتح) هو الذى يأمر الحى بالبقاء عليه و لو لم يصدق عليه عنوان التقليد.

(و أما إن كان) الحى يفتى بوجوب البقاء على التقليد من جهه أنه تقليد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۸

فلا بد أن يكون ما يراه الحى انه تقليد صحيح و لذا لا يستصحب تقليد المجتهد الفاسق لأنه لا يراه صحيحا و لا تقليد غير المجتهد فالصحه إنما هى بنظر الحى و ذلک لأن معنى وجوب البقاء على تقليد الميت هو البقاء على حجيه قوله و رأيه بالنسبه إلى العامى فلا بد أن يكون ما يراه الحى انه حجه على العامى يأمر ببقاء حجيته، فأما الذى لا يراه حجه على العامى فكيف يأمر ببقاء حجيته عليه و لذا لو رأى عدم الحجيه يأمر بالعدول عنه، و أما المخالفه فى الفتوى فهى لا تنافى صحه التقليد بنظر المخالف لأن مطابقه الفتوى للواقع ليست شرطا لصحه التقليد و إلا لزم الدور.

(إن قلت): إن الميت إذا كان يفتى بأن التقليد معناه كذا فالعامى يبقى فى هذه المسأله نفسها على تقليده بواسطه فتوى الحى بالبقاء على تقليد الميت. (قلنا): قد عرفت ان القول بالبقاء إنما هو من جهه رأى الحى ثبوت الأحكام فى السابق للعامى فعلا أو من جهه حجيه قول الميت فى حقه و مع رؤيه الحى بأن الأحكام غير ثابته كيف يستصحب ثبوتها أو أنها ثابته كيف يستصحب عدم ثبوتها، و هكذا إذا كان قول الميت ليس

بحجه للعامى فى بعض المسائل كيف يثبت حجيته فى زمان موته، و إذا كان حجه فكيف ينفى حجيته فى زمان موته. فاذن لا يصح تقليد الميت فى هذه المسأله و لا بد له من الرجوع فيها للحى. (و الحاصل) انه قد عرفت فيما تقدم انه لا يجوز للعامى تقليد الميت فى حكم هذه المسأله أعنى مسأله البقاء على تقليد الميت، فهكذا لا يجوز تقليد الميت فى موضوعها و هو معنى التقليد لأنه معنى الموضوع تابع لرأى الحاكم الذى جعله موضوعا لحكمه و قد عرفت أن الذى يجعله موضوعا لحكمه هو ما كان ثابتا على وجه الصحه فى نظره لا نظر الغير مضافا الى الوجه المتقدم فى بيان عدم جواز تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء فى المقام الثانى ص ۴۱۲.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۲۹

الثامن من قلد فى حال صغره ثمَّ مات مقلده

(التنبيه الثامن) لو قلد مجتهدا فى حال صغره و قلنا بصحه تقليده لصحه عباداته ثمَّ مات المجتهد قبل بلوغ الصبى فبلغ فهل يجب عليه البقاء على القول المشهور بوجوب البقاء أم لا. قد تقدم الإشاره الى ذلك فى شرائط المستفتى ص ۳۷ و هذه المسأله نظير مسأله ما لو قلد الصغير مجتهدا جامعا للشرائط ثمَّ بلغ الصبى فهل يجوز له العدول عنه بناء على حرمه العدول أم لا. و قد تقدم الكلام فيها ص ۱۷۱ و قد تعرض صاحب الفصول «قده» لهذين المسألتين فى مبحث شرائط المستفتى. (و كيف كان) فقد يقال بعدم وجوب البقاء على الصبى إذا بلغ و جواز العدول له لوجهين:

(أحدهما) انه كان مخيرا فى تقليد أى شخص كان فيستصحب ذلك الى ما بعد بلوغه. (و جوابه) انه لم يثبت فى حقه التخيير، أما

فی حال صغره فواضح لأن التخییر هو تکلیف إلزامی بالأخذ بأحد الفتاوی و الصغیر غیر مکلف بذلک و أما بعد بلوغه فهو محل کلامنا.

(ثانیهما) انه فی حال صغره یجوز له العدول الی الغیر إذ هو لیس بمکلف بحرمه العدول فیستصحب ذلک الجواز الی ما بعد بلوغه. (و جوابه) إن الصغیر لم یثبت فی حقه حرمه العدول لا انه قد ثبت فی حقه شرعا جواز العدول لأن التکلیف مرتفع عنه و لا دلیل علی ثبوت الجواز الشرعی له حتی یستصحب.

(إن قلت): انا نستصحب عدم حرمه العدول فیثبت جواز العدول.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۰

(قلنا): لا ینفعنا لأن الجواز لازم له لو سلمنا محالیه خلو الواقعه عن حکم شرعی و علیه فیکون أصلا مثبتا علی انک قد عرفت ان الصبی لا یثبت فی حقه حکم شرعی فتکون الوقائع خالیه عن الحکم الشرعی بالنسبه الیه و لو قلنا بعدم خلوها بالنسبه للمکلفین و استدلوا لوجوب البقاء بأن هذا الصبی قد صدر منه تقلید صحیح فیجب البقاء علیه مضافا الی أن التکالیف المعلقه علی بلوغه فی حال حیاه مجتهده ثابته بعد موته بنحو الاستصحاب التعلیقی و مضافا الی الاستصحاب التعلیقی لحرمه العدول الثابته للصبی بنحو التعلیق علی البلوغ فیحکم بفعلیه تحققها عند تحقق المعلق علیه علیه مضافا لاستصحاب حجیه قول مجتهده فی زمان حیاته، (و جوابه) انه لا نسلم أن للصبی حکم إنشائی معلق علی البلوغ و إنما الثابت فی حقه عدم الحکم الفعلی و هو لا یستلزم ثبوت حکم إنشائی له معلق علی البلوغ و بعضهم استدل علی ذلک باستصحاب شرعیه عباداته و محبوبیتها المستفاده من إطلاق الماده المصححه للعباده و لا یخفی أن ذلک

لاـ يوجب وجوب البقـاء و لاـ يهمنـا الكلام فى هـذا المقام لأننا قـد بنينا على جواز البقاء لا على وجوبه كما ان الانصاف أن من راجع أدله جواز البقاء يجد بعضها موجودا فى المقام فراجعها فمن تمت عنده جوّز البقاء له و إلا فلا.

التاسع من قلد المجتهد ثمَّ جن و قبل الإفاقه مات مجتهده

(التنبيه التـاسع) مـا إذا قلـد العامى مجتهـدا ثمَّ جن ذلك العامى و قبل إفاقته مات مجتهـده فهل بعـد الإفاقه يجب عليه البقاء على القول بوجوب البقاء أم لا يجب يتضح الكلام فى هذه المسأله مما تقدم ص ٣٧ و ص ١٧١.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣١

العاشر عزل وكيل المجتهد و المأذون منه و المنصوب من قبله بعد موته

(التنبيه العاشـر) المأذون و الوكيل و المنصوب من قبل المجتهد فى التصـرف فى الأوقاف أو الوصايا أو أموال القاصرين إذا مات المجتهـد هل ينعزل بموت ذلك المجتهـد أم لا؟ و هكـذا سائر تصـرفاته هل تبطل بموته أم لا؟ قد تقدم تفصـيل هذه المسأله و تنقيحها ج ١ ص ٣٩٩.

الحادى عشر فى صحه البقاء فى صوره ما إذا كان الميت مفضولا

(التنبيه الحادى عشـر) إذا قلنا بصحه البقاء فهل يصح حتى فى صوره ما إذا كان الحى أفضل من الميت أم لا؟ و سيجى ء إن شاء اللّه تعـالى التعرض لهـذا المسـأله فى تنبيهـات اشتراط الأـعلميه فى المفتى لأـن تحقيقها مبنى على معرفه أدله اشتراط الأعلميه و مقدار دلالتها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٢

الشرط الثامن عشر فى المفتى الأعلميه

[نقل أقوال المسأله]

(الشـرط الثـامن عشـر) فيمن يرجع اليه بالتقليـد أن يكـون أعلم المجتهـدين الموجودين فيمـا إذا تفـاوتوا فى الفضـيله، و أمـا مع التساوى فالعامى مخير بينهم و هو المشـهور بين الإماميه و المحكى عن العلامه فى النهايه و القواعـد و الإرشاد و الفاضل الهندى فى كشف اللثـام و المحقق فى المعارج و العميـدى فى المنيه و الشـهيد فى الـدروس و الـذكرى و المحقق الثانى فى الجعفريه و جامع المقاصد و الشـهيد الثانى فى التمهيد و سـبطه فى المعالم و الشـيخ البهائى فى الزبده و صاحب الرياض. و من العامه أحمد بن حنبل و ابن شريح و القفال على ما حكى عنهم و قيل بعدم الاشتراط و ان العامى مخير بين تقليد الأعلم و غيره و هو المحكى

عن الشيخ الشريف و المحقق الثالث و النراقى «ره» و الشيخ حسن نجل كاشف الغطاء صاحب أنوار الفقاهه و صاحب الفصول و جمع من متأخرى المتأخرين «ره». و من العامه الحاجبى و العضدى و القاضى. و قيل ان هذا القول حدث عند جماعه من الإماميه بعد الشهيد الثانى «ره».

ثمَّ ان الكلام فيه يقع فى مقامين:

(أحدهما) فى حكم العامى و ما هو وظيفته ابتداء قبل الرجوع لأحد

فنقول اما أن يكون متمكنا من الاجتهاد فى هذه المسأله كأن كان مراهقا للاجتهاد و يتمكن من تحصيل دليل نقلى معتبر يقطع باستيفائه لشرائط الحجيه أو لم يتمكن و لكنه استقل عقله بجواز الرجوع للمفضول أو وجوب الرجوع الى الأعلم فيتعين عليه الأخذ به لرجوع ذلك الى العمل بقطعه و لا أثر لفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۳

المجتهد الأعلم فى حقه لعدم جهله بهذه المسأله و إن لم يتمكن من الاجتهاد فى هذه المسأله رجع لمن ثبت عنده حجيته فاذا رجع

له فان جوّز له الرجوع لغير الأعلم فله أن يرجع لغير الأعلم و إلا قلده فى باقى المسائل و لا يصح أن يرجع فى هذه المسأله لغير الثابت حجيته عنده بأن يقلده فى هذه المسأله حتى لو أفتى له بتقليد الأعلم لما عرفت من عدم حجيته رأيه عنده فلا يكون الرجوع إليه مبرئا للذمه. (و إن شئت قلت): انه يلزم الدور و يكون المقام من قبيل إثبات حجيه الظن بالظن. و خبر الواحد بخبر الواحد لأن حجيه قوله موقوفه على جواز الرجوع له و جواز الرجوع له موقوف على حجيه قوله. و لعل نظر صاحب الكفايه «ره» الى ذلك. و عليه فلا وجه لإيراد استاذنا المشكينى «ره» عليه و الأمر سهل واضح. (و الحاصل) انه لا بأس برجوعه الى غير الأعلم إذا استقل عقله أو قام دليل نقلى معتبر عنده بحيث يقطع بحجيته أو أفتى المجتهد المتيقن الحجيه له بذلك و بهذا ظهر لك انه لا وجه لجزم الكثير من أساتذه أهل العصر تبعا لجمله ممن تقدم عليهم فى هذا المقام بوجوب تقليد الأعلم للعامى لكون العامى عالما بحجيه فتوى الأعلم و شاكا فى حجيه فتوى غيره و الشك فى الحجيه كاف فى الحكم بعدمها فى الطرق و الامارات و ذلك لوضوح ان الواجب على العامى بحسب حكم عقله الاجتهاد فى المسأله فما أدى نظره فيها فهو المتبع لأنه هو المبرئ للذمه فى نظره و إن عجز عن الاجتهاد فيها كما هو الفرض فعقله يلزمه بالرجوع الى من يعتقد حجيه قوله و انه مبرئ لذمته لأن اشتغاله اليقينى بالتكاليف الشرعيه يستدعى الفراغ اليقينى، و حيث يعتقد من الضروره و الفطره و السيره و العسر و

الحرج حجيه التقليد و عدم وجوب الاحتياط عليه و حيث انه متردد فيمن يقلده و يرجع اليه وجب عليه بحكم عقله أن يرجع لمن يعتقد بأن العمل بقوله مبرئ للذمه و من المعلوم انه قد يعتقد ذلك فى الأعلم و قد

يعتقد ذلك فى من كان غير أعلم و لكن قد قلده سابقا ثمَّ مات و قد يعتقد ذلك بمن يكون غير أعلم و لكنه أورع تنكشف له الحقائق أكثر من الأعلم بواسطه مجاهداته النفسانيه و قد يعتقد ذلك فى الأعلم الميت لا الحى أو يعتقد ذلك لمطابقته للأصل أو الأمارات الداله على انه يصيب الواقع أكثر من الأعلم منه لورود توصيه من الامام (ع) فى حقه. و ان اليوم بعض العوام يعتقدون فى بعض بيوتات العلميه فى النجف الأشرف ان المجتهدين منهم أوصل للأحكام الشرعيه من غيرهم و إن كانوا أعلم منهم لمقام هذا البيت عند اللّه تعالى أو لأن فتوى غير الأعلم موافقه للشهره أو لمن تقدم من العلماء المعروفين كالشيخ «ره» و العلامه «ره» و المحقق «ره» كما انه لا وجه لما ذكره بعضهم و يظهر من تقريراته من ان المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه مع انه عنده ان المتعارضين لا يشملهما دليل الحجيه فإذا كانت فتوى الأعلم معارضه لفتوى المفضول لم يشملهما دليل الحجيه أعنى أدله التقليد فلا بد من دليل للعامى يرجع له فى حجيه فتوى الأعلم عليه. (و الحاصل) ان الميزان هو رجوعه لمن يعتقد بأن العمل بفتواه مبرئ للذمه لا خصوص الأعلم، هذا و قد أورد غير واحد على جواز الرجوع للمفضول بفتوى الأفضل

بأن العامی یرجع للأفضل بحکم عقله المستقل فلا یری فتوی المفضول حجه فکیف یرجع له.

(و جوابه) ان العـامی إنما رجع للأفضل لعـدم ثبوت حجیه المفضول عنـده فإذا أفتی الأفضل بحجیه فتواه کانت حجیه فتواه ثابته عنـد العامی فصـح رجوعه له. نعم لو کان العامی قـد ثبت عنـده عـدم حجیه فتوی المفضول لم یصـح تقلیـده للأفضل فی حجیه فتوی المفضول لقیام الحجه عنده علی عدم حجیتها.

(المقام الثانی) فی تحقیق ما هو الحق فی هذه المسأله لیفتی به المجتهد عند رجوع العامی له فیها

اشاره

ثمَّ نتکلم فی ملحقاتها من بیان المراد بالأعلم و صوره

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۵

الاختلاف و الاتفاق و غیر ذلک فنقول

[الأدله علی وجوب تقلید الأعلم]

اشاره

قد ذهب المشهور الی وجوب الرجوع الی الأعلم و استدلوا علی ذلک بوجوه:

(الأول) الأصل الذی یقتضی تقلید الأعلم

اشاره

و قد تقدم تحریره فی مسأله اشتراط الحیاه فی المفتی فی الحجه الاولی و الثانیه علی المنع عن تقلید المیت و نتعرض لذلک مره ثـانیه لمـا فی الإعاده من الإفاده فنقول ذکر جمله من الأصولیین أن الأصل فی المقام حرمه العمل بغیر العلم للأدله من الکتاب و السنه و الإجماع و العقل خرج عن هذا الأصل یقینا تقلید الأعلم للاتفاق من المجوزین و المانعین علی صـحه تقلیده فیبقی غیره تحت هذا الأصل الی أن یثبت المخرج له عن هذا الأصل.

[ما یورد علی الأصل الذی یقتضی تقلید الأعلم]

(و قد أورد علی هذا الأصل أولا) کما عن صاحب القوانین بما حاصله

أن اشتغال الذمه لم يثبت إلا بوجوب العمل بقول المجتهد و هو متحقق فى قول غير الأعلم و الأصل عدم لزوم الزياده التى هى الأعلميه. فلا وجه لدعوى بقاء قول غير الأعلم تحت أصاله حرمه العمل بغير العلم.

و قد أجاب عنه فى التقريرات للمرحوم الشيخ الأنصارى بما حاصله انه ان أراد منع قيام الدليل على حرمه العمل بما وراء العلم فهو باطل لوجود الدليل على ذلک من الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و إن أراد أن انسداد باب العلم على العامى إنما يقتضى جواز العمل بالظن فهذا يقتضى أن يكون الأمر دائرا مدار حصول الظن، فربما يحصل من الأعلم و لا يجوز حينئذ الرجوع الى غيره و ربما يحصل من غير الأعلم فلا يجوز الرجوع الى غيره مع أنه لم تكن حجيه قول المجتهد على العامى من باب الانسداد حتى يكون الأمر دائرا مدار الظن كما عرفت فى مبحث تقليد الميت بل إنما هو من جهه قيام الضروره الدينيه على حجيته و يؤخذ بالقدر المتيقن منها. (و لا يخفى ما فيه) فان للخصم أن يدعى ان الضروره الدينيه لم تكن قائمه على ذلک

لمخالفه جماعه من أهل الدين فی حجیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۶

التقلید و إنما هو من جهه الارتکاز الفطری و الأدله السمعیه و العقلیه و هی تعم الأعلم و غیره فالدلیل الذی أخرج تقلید الأعلم من أدله حرمه العمل بغیر العلم بنفسه یخرج تقلید المفضول منها لعدم أخذ قید الأعلمیه فیه و بعباره أخری ان الأعلمیه نسبه اعتباریه فالشخص الواحد قد یصیر أعلم فی زمان و قد یصیر مفضولا فی زمان و أدله التقلید لما لم یکن مأخوذا فیها الأعلم و لا عنوانا ملازما للأعلم کانت تعم کلیهما بإطلاقها.

(و أورد علی هذا الأصل ثانیا) بما یظهر من صاحب الضوابط ان أصاله حرمه العمل بما وراء العلم

قد انقطع بما دل علی مشروعیه التقلید فی الجمله و لا ریب انه إذا کان المجتهدان متساویین فی العلم کان کل منهما حجه و کان المکلف مخیرا بینهما، فاذا صار أحدهما أعلم قبل التقلید لأحدهما فإنه یستصحب بقاء التخییر بینهما و مقتضاه عدم وجوب تقلید الأعلم منهما و یتم الأمر فی غیر هذه الصوره بعدم القول بالفصل و لا أقل من بطلان الأصل المذکور أعنی حرمه العمل بفتوی غیر الأعلم فی هذه الصوره و هکذا ینتقض بصوره ما إذا قلد شخصا لم یوجد أعلم منه ثَمَّ بعد هذا وجد من هو أعلم منه فان الاستصحاب یقتضی البقاء علی تقلیده. و یمکن الجواب بل هو الظاهر من تقریرات الأنصاری «ره» عن الصوره الاولی ان الحاکم بالتخییر هنا هو العقل و موضوع حکمه هو اجتماع أمور:

(أحدها) عدم إمکان الجمع.

(و ثانیهما) عدم إمکان الطرح.

(و ثالثهما) عدم الأخذ بأحدهما علی وجه التعیین لانتفاء المعین و استحاله الترجیح بلا مرجح فاذا فرض وجود أمر یحتمل المرجحیه کأن یکون أحدهما أعلم یرتفع الأمر الثالث فلا وجه للحکم بالتخییر

لا حقيقه لارتفاع موضوعه و لا

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۷

استصحابا لما قرر فی محله من عدم جریان الاستصحاب فی الأحکام العقلیه لاختلاف الموضوع فان العقل لما کان هو الحاکم فعلی تقدیر عدم الاختلاف فی موضوع حکمه لا یعقل الشک فیه من الحاکم و هو العقل و علی تقدیر الاختلاف فهو لا یحکم قطعا لأن العقل لا یحکم إلا بعد الإحاطه بحدود موضوعه و أطرافه فالشک فی الحکم العقلی غیر معقول.

(إن قلت): انا نستصحب جواز تقلید المفضول منهما الثابت قبل وجود الأعلمیه للآخر منهما. (قلنا): هذا الجواز یرجع للتخییر العقلی المذکور.

(و أما الصوره الثانیه) فنقول أیضا ان التعیین إنما صار بحکم العقل من جهه عدم وجود الأعلم فبعد وجوده زال موضوع حکم العقل فیرجع للقدر المتیقن و هو الأعلم، أقول سیجی ء إن شاء اللّه تعالی ما یوضح لک الحال فی التنبیه المشتمل علی صوره ما إذا کان مقلدا لمیت ثمَّ صار الحی أعلم من المیت هذا مضافا الی أنه قد تحقق فی محله أن التمسک بعدم القول بالفصل إنما یتم فی مورد یثبت بالدلیل فیتمسک فی الباقی بعدم القول بالفصل لا فی مورد ثبت بالأصل کما فیما نحن فیه.

(و أورد علی الأصل المذکور ثالثا)

إن مرجع الأصل المذکور إلی ملاحظه الاحتیاط فی هذه المسأله و قد یعارض ذلک بالاحتیاط فی المسأله الفرعیه کما إذا کان فتوی غیر الأعلم موافقه للاحتیاط و الاحتیاط فی المسأله الفرعیه مقدم علی الاحتیاط فی مدرکها لأنه یدرک به الواقع. (و لا یخفی ما فیه) لما عرفته غیر مره من انه بعد اعمال الاحتیاط فی المدرک تقوم الحجه الشرعیه علی الواقع فتبرأ ذمته و لا یحتاج الی الاحتیاط فی المسأله الفرعیه مضافا

الی أن ذلک إنما ینفع فی غیر العبادات و أما فیها فحیث یلزم الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی و یلزم منه ترک قصد الوجه أو یلزم منه التکرار فإنه خلاف الاحتیاط فی العباده عند بعضهم.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۳۸

(و أورد علی الأصل المذکور رابعا)

اشاره

ان الأمر دائر فی المقام بین التعیین و التخییر فیما علم وجوبه فی الجمله و هو التقلید فلا یدری ان المکلف به هو التقلید مطلقا حتی یکون مخیرا بین الأعلم و غیره أو خصوص تقلید الأعلم حتی یکون معینا فیکون من قبیل الشک فی أن المکلف به مطلق الرقبه أو خصوص المؤمنه مع انتفاء إطلاق فی البین و قد قرر فی محله ان الحق هو التخییر لأصاله البراءه من الکلفه الزائده فلا وجه للرجوع لأصاله حرمه العمل بغیر العلم فی فتوی غیر الأعلم. و أجاب عن هذا الإیراد بعضهم ناسبا له للمرحوم استاذنا آغا ضیاء العراقی بأن جعل المقام من صغریات تلک المسأله مبنی علی جعل التخییر فیه فی المسأله الفرعیه و هو باطل قطعا لامتناع الوجوب التخییری فی العمل فی کلیه باب التعارض المنتهی فیه الأمر إلی التناقض فی المدلول بل التخییر فیه راجع الی التخییر فی المسأله الأصولیه أعنی الأخذ بأحد الفتویین الراجع إلی إیجاب التعبد بکل واحد منهما مشروطا بالأخذ. و علیه فیکون فی المقام الأمر دائرا بین حجیه فتوی الأعلم و وجوب العمل علی طبقها من غیر اشتراطها بالأخذ و الالتزام بمؤداها و بین حجیه کل منهما مشروطا بالأخذ بها (و من المعلوم) ان لازم ذلک هو عدم الیقین بحجیه فتوی الأعلم فإنه قبل الأخذ بها یشک فی حجیتها و وجوب التعبد و کذا بعد الأخذ

بفتوى غيره و مع هـذا الشـك كيف يمكن دعوى انـدراج المقام فى مسأله التعيين و التخيير المسـتلزم لليقين بوجوب العمل على طبق المعين على كل تقـدير انتهى. (و لا يخفى ما فيه) فان من يجعل المقام من هـذه المسأله أعنى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير فنظره الى أن كلاـ الفتويين حجه عليه على سبيـل التخيير أو خصوص فتوى الأـعلم حيث لاـ حجه غيرهما. (و إن شئت قلت): انه يدور الأمر قبل الأخذ بأحدهما بين وجوب العمل بفتوى الأعلم بعينه لو كانت هى الحجه بعينها و بين وجوب

العمل بها أو بفتوى غيره لو كانت الحجه إحداهما تخييرا إذ لا يجوز العمل بغيرهما.

و قوله: ان لاـزم ذلـك هو عـدم اليقين بحجيه فتوى الأـعلم إلـخ. فى غـايه الغرابه فإنه قبل الأخـذ بفتوى أحـدهما كما هو فرض البحث يعلم بوجوب العمل بفتوى الأعلم إما وحـدها مطلقا أو بإحـداهما بشـرط الأخـذ بها. و كون الأخـذ شـرطا لها على تقدير التخيير لا يخرجها عن كونها يجب العمل بها أو بفتوى غيره حيث أنه على تقـدير التخيير يكون الأخـذ واجبا بإحـداهما حيث أنه لاـ يجوز الرجوع لغيرهمـا لعـدم وجود حجه سواهما و الاحتياط فرض الكلام غير واجب. و قوله: و كـذا بعـد الأخـذ بفتوى غيره فأيضا فى غايه الغرابه فإنه فى كل مورد يـدور الأمر بين التعيين و التخيير يكون بالأخـذ بالفرد الذى لا يحتمل فيه التعيين احتمال عدم وجوبه و يمكن أن يجاب عن هذا الإيراد أيضا بل لعله هو الظاهر من تقريرات الشـيخ الأنصارى «ره» بأن الشك بين التعيين و التخيير يتصور على وجوه:

(منها) أن يكون التخيير شرعيا كالتخيير

بين خصال الكفاره مع احتمال تعيين أحدهما.

(و منها) ان يكون التخيير المشكوك فيه تخييرا عقليا من جهه تعلق الأمر بالطبيعه و احتمال تقييدها بحيث يكون غير المقيد ليس بواجب أصلا مثل ما إذا ثبت وجوب عتق الرقبه و شك فى تقييدها بالمؤمنه.

(و منها) أن يكون التخيير عقليا ناشئا من جهه تزاحم الواجبين العينيين مع احتمال تعيين أحدهما كالتخيير بين إنقاذ العالم، و إنقاذ الجاهل مع احتمال تعيين العالم عليه.

(و منها) أن يكون التخيير عقليا بين فعل الشى ء و تركه بواسطه دوران حكمه بين الوجوب و الحرمه مع احتمال ترجيح أحدهما مثل موافقه الشهره و هذا غير الشك الناشئ من التزاحم. و فى القسمين الأولیين لو سلمنا جريان البراءه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۰

عن المكلفه الزائده لكن فى القسمين الأخيرين لا نسلم ذلك لأن الشك ليس فى التكليف بالزائد حتى يدفع بالأصل بل إنما هى فى تعيين المكلف به المردد بين شيئين و العقل حاكم بوجوب الأخذ بما يحتمل معه الترجيح لأن الاشتغال اليقينى بالتكليف يستدعى الفراغ اليقينى و هو إنما يحصل بالإتيان بما يحتمل معه الترجيح.

ثمَّ انه لا إشكال فى أن المقام ليس من القسم الثانى لأنه فيما نحن فيه على تقدير التعيين لو فقد المعين و هو الأعلم يرجع لغيره و فى القسم الثانى لو فقد المعين على تقدير انه هو المطلوب و هو المؤمنه فلا يرجع لغيرها و هو الكافره لعدم التكليف بها. (و الحاصل) ان ما نحن فيه الحكم الشأنى و الحجه الشأنيه مقطوع بثبوتها لكل من المتعارضين بخلاف هذا القسم فان الحكم و لو شأنا ليس مقطوعا به لكل من الفردين المحتمل تعيين أحدهما. و لا من

القسم الأول لعين ما ذكرناه فى القسم الثانى و لعدم الدليل من الشرع يكون مفاده التخيير بين الأعلم و غيره مثل ما ورد فى خصال الكفاره فلا بد أن يكون المقام من القسم الثالث أو الرابع. و قد عرفت أن أصل البراءه لا يجرى فيهما فيجب الأخذ بما هو محتمل التعيين هذا مضافا الى أن قياس ما نحن فيه مع المثال المعهود من دوران الأمر بين عتق الرقبه المطلقه أو خصوص المؤمنه قياس مع الفارق و الوجه فيه ان عدم وجوب الزائد فى مسأله الرقبه يقتضيه أصل البراءه بخلاف المقام فان الشك فى الزائد يرجع الى الشك فى عروض التخصيص للعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم بفتوى غير الأعلم و أصاله العموم تقتضى عدم التخصيص بها.

و لا يخفى ما فيه (أولا) أنه يلزم من هذا اشتراط سائر الشروط المذكوره فى المفتى التى لم يقم عليها دليل بل و يلزم من ذلك الترجيح حتى بمثل الجفر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ۴۴۱

و الرمل و النوم و النجوم و نحو ذلك. و ربما يترجح فى نظره بواسطه حسبه أو نسبه أو كبره أو اشتهاره بين العوام لأن المناط موجود و الفارق مفقود. و لا يخفى ما يلزم من ذلك من المفاسد العظيمه فى هذا الدين و الهرج و المرج فى شريعه سيد المرسلين.

(و ثانيا) و هو مبنى على مقدمتين.

[تحقيق ان الأصل فى الأمارتين المتعارضتين هو التخيير لا التساقط]

(إحداهما) ان الأصل فى الأمارتين المتعارضتين هو التخيير. أما بناء على السببيه فواضح لأنه يكونان من قبيل الواجبين المتزاحمين المتساويين لأن ملاك جعل الحكم الظاهرى هو مجرد قيام الاماره و هذا المعنى موجود فى كلا المتعارضين بجميع ما هو دخيل فى تحققه نظير إنقاذ الغريقين

فيكون العبد مخيرا فى سلوكهما.

(إن قلت) انه على السببيه يكون الحال نظير الأصول العمليه المتعارضه لأن فى كل منها حكم ظاهرى فكما أن مورد الأصل موجب لإنشاء حكم ظاهرى فكذا قيام الخبر موجب لإنشاء حكم ظاهرى و حكم الأصول العمليه هو التساقط عند التعارض. (قلنا) إنما نقول فى الأصول ذلك لأنها مغياه بالعلم بالخلاف الذى يشمل العلم التفصيلى و الإجمالى و إلا لو قلنا بعدم الشمول يكون مقتضى القاعده هو التخيير بين الأصلين نظير المتزاحمين.

(إن قلت): إن عدم إمكان العمل بهما معا يوجب التقييد فى أدله الحجيه لأن أدله الحجيه إنما تدل على الحجيه بشرط القدره على العمل بهما فيسقط الدليل عن الحجيه عند عدم القدره على ذلك. (قلنا) إن الاشتراط بالقدره لا ينافى اعتبار الدليل على وجه الإطلاق و إلا لما وجد دليل يكون معتبرا على وجه الإطلاق فلا يوجب عدم القدره سقوط الدليل عن الحجيه المطلقه و ذلك لأن اشتراط القدره أمر عقلى و هو إنما يقتضى معذوريه المكلف عن العمل بهما معا لا سقوطهما عن الحجيه و هذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۲

نظير ما لو كان الخبر بلا معارض و لم يتمكن من العمل به. نعم لو كانت حجيه كل منهما مشروطه بعدم قيام مثله على خلافه سقط عن الحجيه و لكن الأمر ليس كذلك و إلا لما وقع بينهما تعارض فان التعارض إنما يقع بين الدليلين الذين كان اعتبارهما على وجه الإطلاق من غير اشتراط الحجيه أحدهما بعدم المعارض و إلا لما صح إطلاق التعارض عليهما و لذا لا يطلق التعارض على الأصل المخالف للأماره المعتبره. (و الحاصل) ان الأمارتين المتعارضتين يكون دليل الحجيه قد دل على

اعتبـار كـل منهما على وجه الإطلاق. غايه الأمر أن العقل (بعـد عـدم إمكان العمل بهما حال التعارض و المشـرّع لم يعين حجيه أحدهما) يحكم بأن المشرع قد أو كل أمر العمل بهما الى اختيار العبد فى الأخذ بأحدهما.

(إن قلت): ان أدله حجيه التقليـد لا إطلاق فيها و لا تشـمل المتعارضـين لعـدم شـمول أدله الامارات للمتعارضـين. (قلنا) إن عدم الشـمول إن كان من جهه الانصـراف فهو باطل بـدليل انها تشـمل كل منهما فى حـد نفسه و إن كان من جهه التعارض فهو إنما يوجـد بعـد الشـمول لكـل منهما فكيف يمنع من الشـمول و إن كان عـدم الشـمول من جهه عـدم صـلاحيتهما للحجيه فهو باطل للإجمـاع على عـدم سـقوطهما معـا فى الفتوى المتعـارضه و للأخبـار الـداله على التخيير فى تعـارض الروايـات فلو كانت الاماره تسـقط عن الحجيه بالتعارض لما دل الإجماع و الأخبار على التخيير بينهما التى هى ظاهره فى بقاء حجيتها لا إنشاء حجيه جديده لها و إن كان المراد عدم شمول أحدهما لا بعينه فهو ليس فردا من أفراد العام حتى يدعى عدم شموله.

(إن قلت): إن التزاحم إنمـا يكون بينهمـا فيمـا إذا كان كل منهما حكم إلزامى أما إذا كان أحـدهما حكم لا اقتضائى كما لو دل أحدهما على وجوب شى ء و الآخر على اباحته فلا تزاحم بينهما فلا وجه للتخيير و وجوب تقديم ما دل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۳

الوجوب. (قلت): إن القائلين بالسببيه فى حجيه الأمارات على ثلاثه وجوه:

(الأـول) الـوجه الـذى ذهب إليه الأشـاعره و هـو القول بخلو الواقع عن المصـلحه رأسـا و إن الحكم تـابع لمؤدى الامـاره و هـذا تصويب باطل.

(الثانى) ما ذهب إليه المعتزله و هو

أن الواقع مشتمل على المصلحه الموجبه لإنشاء حكم مشترک بين العالم و الجاهل و لكن بقيام الاماره تحدث مصلحه غالبه على مصلحه الواقع توجب إنشاء الحكم على طبقها بحيث يتبدل الحكم الواقعى إلى مؤدى الاماره لو قامت الاماره على الخلاف لأن المصلحه المزاحمه بمصلحه أقوى منها لا تصير منشأ للحكم فلا يعقل أن يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا.

(الثالث) ما ينسب الى بعض الإماميه و هو أن قيام الاماره لا يوجب حدوث مصلحه فى المؤدى و لا مغيرا لمصلحه الواقع و إنما يكون فى سلوک الاماره و تطبيق العمل على مؤداها فيه مصلحه يتدارک بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير مخالفتها فلو قامت الاماره على وجوب الجمعه و صلى الإنسان الجمعه ثمَّ انكشف له فى الوقت وجوب الظهر لم يتدارک بسلوک الاماره إلا المصلحه التى فاتته بعدم المبادره لصلاه الظهر أول الوقت و لو انكشف له بعد خروج الوقت تتدارک له مصلحه الوقت. إذا عرفت ذلک فمحل كلامنا هو القول الثالث و أما القولان الأوليان فلا كلام لنا فيهما لقيام الإجماع و ضروره المذهب على بطلانهما و إذا كان محل كلامنا هو ذلک فحينئذ تعرف ان المصلحه السلوكيه تستدعى وجوب السلوک سواء كانت فى الاماره القائمه على الوجوب أو فى الاماره القائمه على الإباحه فإذا تعارضا كان كل منهما يجب سلوكه لوجود المصلحه السلوكيه المقتضيه للوجوب فيه و حينئذ فيكون المقام من قبيل المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فلا محيص من التخيير بينهما سلوكا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ۴۴۴

(إن قلت): من أين نعلم بأن المصلحه السلوكيه موجوده فى الأمارتين حتى فى حال المعارضه. (قلنا) نعرف ذلک من الدليل الدال على اعتبار الاماره

فإنه يدل على أن موضوع الحجيه توجد فيه المصلحه السلوكيه أين ما وجد و إلا لقيد بحال المعارضه و قد عرفت شمول الدليلين للمتعارضين حال المعارضه.

(إن قلت): انه بناء على السببيه يكون المجعول هو المؤدى و جعل المؤدى فى المتعارضين يكون فيه التناقض فاذا قام خبر على وجوب الجمعه و آخر على حرمتها و قلنا بالسببيه و شمول أدله الحجيه لهما فمعناه ان الشارع جعل وجوب الجمعه و حرمتها و هذا الإيراد يظهر من المرحوم السيد كاظم اليزدى فى كتابه التعادل و التراجيح ص ۸۱ و تبعه بعض أساتذه العصر. (قلنا) هذا لا يلزم على القول بالسببيه التى ذهب إليها بعض الإماميه و هى محل كلام أصحابنا فإن سلوك كل أماره موضوع غير سلوك أماره أخرى فيكون التقابل بين السلوكين نظير التقابل بين الضدين كالغريقين و يكون حينئذ التكليف بهما إنما يتنافى فى مقام الامتثال لا فى مقام الجعل كما قررناه فى المتزاحمين.

(إن قلت) ان المصلحه السلوكيه الملزمه إنما تكون فى الطريق باعتبار ان سلوكه فيه مصلحه ملزمه فطريقيته تكون بمنزله الموضوع للمصلحه السلوكيه و المتعارضان يتساقطان بالنسبه للمؤدى فلا تبقى طريقيه لهما فيه. (قلنا) المصلحه السلوكيه قائمه بنفس سلوك الطريق مع قطع النظر عن جعل الشارع له و طريقيته الذاتيه لا تزول بالتعارض.

(إن قلت): على هذا يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد لأن الأدله دلت على الوجوب العينى عند عدم المعارضه و على الوجوب التخييرى عند المعارضه. (قلنا) ما نحن فيه نظير ما إذا خرج عن تحت القدره بعض أفراد الواجب المخير كخصال الكفاره فإن وجوب الباقى

يكون تعيينا مع أنه فى الأصل تخييريا

و لا يلزم من ذلک استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحدا و السر واضح حیث ان التعیینیه هنا و التخییریه هناک إنما لزمت من الأمور الخارجیه و انحصار القدره بأحدهما فحکم العقل بالإطاعه و الامتثال بهذا النحو نظیر التزاحم بین أفراد الواجب التعینی کإنقاذ الغریق فاللفظ مستعمل فی الوجوب التعینی إلا- أن التخییر یأتی من جهه حکم العقل بسبب عدم إمکان العمل بالمتعارضین معا فیتخیر فی تطبیق العمل علی أحدهما فکل من المتعارضین واجب تعیینا ثمَّ ان ما ذکرناه بأجمعه جاری حتی فی الدلیل اللبی کالإجماع فإن الموضوع فیه موجود فی المتعارضین کما یوجد فی غیرهما فلو لم تکن حجیه کل منهما ثابته بالإجماع لما وقعت المعارضه بینهما و بعباره أخری ان التعارض یکون فی مرتبه متأخره عن حجیتهما فهو لا یعقل أن یوجد إلا بعد حجیتهما و إلا فلا تعارض (و بعباره أخری) ان الشمول و الانطباق قهری و لو کان معقد الإجماع لا یشملهما بالذات لما کان التعارض بینهما یرتب علیه التعارض بین الحجتین من التخییر بینهما فإن الإجماع قد قام علی التخییر بین الحجتین المتساویتین و هکذا الأخبار الداله علی التخییر. و أما (بناء علی الطریقیه) فلأن المناط فی الحجیه هو غلبه الإیصال إلی الواقع بأن تکون تلک الغلبه حکمه للجعل و النصب و من المعلوم عدم اعتبار الاطراد فی الحکمه کیف و هی بذلک تفارق العله و قضیه ذلک عدم سقوط الدلیل عن الاعتبار لو وقع التعارض بین أفراده لوجود مناط الاعتبار فیه بداهه عدم انتفاء الغلبه المذکوره بسبب المعارضه فکل منهما حین المعارضه متصف بتلک الغلبه باعتبار نوعه فلا وجه للحکم بالتوقف فضلا عن الحکم بالسقوط حال التعارض کیف

و التعارض یکون فی مرتبه متأخره عن حجیتهما فلا یعقل أن یوجد إلا بعد حجیتهما و إلا فلا تعارض کیف و لو کان بالتعارض یزول الملاک واقعا لما صح من الشارع أن یجعل التخییر بینهما أصلا کما لو زال ملاک الحجیه عنهما فاللازم علی المکلف حینئذ

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۶

الأخذ بکل منهما عملا بعموم أدله الحجیه و إطلاقها لکن لما کان الفرض عدم التمکن من ذلک فالعقل یحکم بأن المشرع قد أرجع الأمر فی سلوکهما الی اختیار العبد کما هو الحال بناء علی السببیه.

(إن قلت): کیف تدعی عدم التمکن من العمل بهما و الحال أن فی بعض صور التعارض یمکن العمل بالدلیلین کما لو قام أحدهما علی وجوب الجمعه و الآخر علی وجوب الظهر مع العلم بکذب أحدهما فلو کان یشملهما دلیل الحجیه لوجوب العمل بهما مع انه لم یقل بذلک أحد. (قلنا) المراد بذلک عدم إمکان سلوکهما و اتخاذهما طریقا للواقع لا عدم إمکان العمل بهما هذا کله مضافا الی ما نشاهده من ذهاب العلماء طرأ فی باب تعارض المجتهدین فی الفتوی عند التساوی إلی التخییر و لم یعهد من أحدهم القول بالتوقف أو التساقط مع عدم ورود دلیل علی التخییر فی ذلک کما ورد فی الأخبار المتعارضه و لیس ذلک إلا من جهه فهمهم عدم سقوط الحجیه بالتعارض و عدم سقوط ملاک الحجیه بالتعارض و عدم تقیید حجیه أحدهما بعدم المعارض. (و دعوی) أن ذهاب العلماء الی ذلک من جهه کون حجیه الفتوی من باب التعبد المحض و السببیه الصرفه.

(فاسده) ضروره عدم اشتمال العمل بالفتوی علی مصلحه غیر مصلحه غلبه الوصول الی الواقع کیف و هو من الضروریات

عند المتقدمين فضلا عن قيام الإجماع عليه بل لو لم تشمل أدله الحجيه المتعارضين لما كان هناك دليل على حجيه أحد المتعارضين حتى عند أرجحيه أحدهما على الآخر. و الغريب ممن يقول بنفى الثالث بهما كيف يقول بعدم شمول دليل الحجيه لهما. سلمنا زوال صفه الكشف عنهما عند التعارض فلا يقصر حالهما عن حال ما لو دار الأمر بين الوجوبين كإنقاذ الغريقين فإنه فيما نحن فيه أدله الحجيه تدل على وجوب العمل بكل واحد من المتعارضين و لا ـ ريب ان ظاهرهم الاتفاق على التخيير فى مورد دوران الأمر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۷

بين الوجوبين فكيف لا ـ يحكم به فى المقام. و توهم الفرق بينهما بأن المفروض هناك قيام الدليل على ثبوتهما بخلافه هنا. (فاسد) لأنه هنا أيضا كذلك بل هو أولى لاشتمال كل منهما على شرائط الحجيه. (و دعوى) عدم كون كل منهما طريقا فى مؤداه (ممنوعه) فإن مقتضى الأدله كون كل منهما طريقا فى مؤداه بجعل الشارع غايه الأمر أن التعارض يمنع عن السلوك فيهما و مع الأخذ بأحدهما يزول المانع لأنه يصير المأخوذ طريقا يسلك لمؤداه (فظهر) بهذا أن التفصيل بين اعتبار الأدله من باب الطريقيه فالتساقط و بين اعتبارها من باب السببيه فالتخيير كما صدر عن المرحوم الشيخ الأنصارى «قده» و تبعه على ذلك جمله من المتأخرين و المعاصرين غير صحيح. نعم بناء على اعتبارها من باب الظن الشخصى و زوال الظن منهما معا حال التعارض يتجه الحكم بالتساقط لكن نحن لا ـ نقول به، (و دعوى) استحاله جعل طريقين متخالفين فى المؤدى للواقع لان الواقع واحد فكيف يجعل له طريقين مختلفين يكذّب أحدهما الآخر، (فاسده) فإن ذلك ليس

أزيـد من جعـل الطريق الكـاذب حجه فان الطرق و الامارات لم تكن بأجمعها صادقه و لكن الشارع قـد جعلها بجعل عام باعتبار غلبه المطابقه و لا يضـر أن يكون من بين أفراده فرد لم يطابق الواقع كان مجعولا بهـذا الجعل تعميما للقانون و هكذا ما نحن فيه يكون كـل منهمـا منجعلاـ بالجعـل العام تعميما للقانون. (و دعوى) ان ما نحن فيه من قبيل اشـتباه الحجه باللاحجه للعلم بكـذب أحـدهما فيكون الصـادق منهما هو الحجه و الكاذب ليس بحجه و فى اشـتباه الحجه باللاحجه لا يجوز التخيير للزوم جواز العمل باللاحجه. (فاسـده) لأنه لما كان كل منهما مسـتجمعا لشـرائط الحجيه و منـدرجا تحت العنوان الذى دل الدليل على اعتباره كان كل منهما حجه. و (دعوى) ان العلم الإجمالى بكذب أحدهما مانع عن حجيه أحدهما فيسقطان عن الحجيه لاحتمال الكذب فى كل منهما كما قاله صاحب الكفايه. (فاسده) لأنه يلزم

أن يكون المقام من اشـتباه الحجه باللاحجه مع ان هـذا العلم الإجمالى لا يوجب خروج أحدهما عن الحجيه حتى فى الواقع لأنه ينطبق على كـل منهمـا حقيقه و واقعا العنوان الـذى دل الـدليل على اعتباره فيكون كل منهما موجودا فيه موضوع الحجيه حقيقه، مع ان الموجب لخروجه عن الحجيه أما العلم بالكـذب تفصـيلا أو إجمالا أو وصف الكـذب أو غيرهما أما الأول فليس بحاصـل لاـن كـل واحـد منهمـا يحتمـل صـدقه و أمـا الثانى فلا يعقل أن يكون موجبا للخروج عن الحجيه و إلا لزم خروج الامارات عن الحجيه للعلم الإجمالى بكذب بعضها و أما الثالث فكذلك لا يعقل أن يكون موجبا للخروج عن الحجيه و الا لزم أن يكون

كل اماره تكون حجه بشرط العلم بعدم كذبها. و هذا يقتضى عدم اعتبارها إذ مع العلم بعدم كذبها يكون الواقع معلوما فلا يحتاج إليها و أما الرابع فلفرض كون الأمارتين فى الواقع على حد سواء قد جمعت شرائط الحجيه فكل منهما حجه واقعا، مع ان العلم بالكذب إن كان مانعا عقليا فعليا فلا يعقل وجود التخيير بين كل أمارتين متعارضتين مع وجوده فى الخبرين المتعارضين المتساويين و ان كان مانعا عقليا تعليقيا بمعنى انه مانع إلا إذا ورد من الشارع حجيتهما فنقول ان دليل الحجيه هو الوارد من الشرع فى حجيتهما.

و (دعوى) ان دليل الحجيه لا يشمل مجموع المتعارضين لعدم المصلحه فيه كذلك. لأن المصلحه فى الطريق هو التوصل للواقع و مجموعهما لا يوصل له و لا واحدا منهما معينا يوصل له عند المكلف للزوم الترجيح بلا مرجح و لا أحدهما لا على التعيين لأنه ليس فردا ثالثا للعام فيكون دليل الحجيه غير شامل لهما. (فاسده) فإنه شامل لكل واحد منهما على التعيين لوجود المصلحه و هو غلبه الإيصال. (و دعوى) ان التعارض من الحالات المتأخره بعد عروض الحجيه فهو إنما يثبت بعد وجود الدليل على حجيتها أى بعد تحقق الموضوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۴۹

و حكمه فلا يعقل أن يكون الحكم مطلقا بالنسبه إلى الحالات المتأخره عنه و لا مقيدا بالنسبه إليها. (فاسده) لأن المراد و محل البحث هو شموله لذات الدليلين لا بوصف تعارضهما. (و دعوى) كون أدله الحجيه قاصره عن شمول المتعارضين لاستحاله الجمع بين المتناقضين كما صدرت عن المرحوم ميرزا حبيب اللّه الرشتى (فاسده) لأن أدله الحجيه إنما هى فى مقام الجعل و استحاله الجمع إنما هى

فی مرحله العمـل و الامتثـال فلا تؤثر المرتبه المتأخره فی المرتبه المتقـدمه فلا توجب قصور أدله الحجیه عن الشـمول لهما بل لا بـد من القول بشـمول دلیـل الحجیه لهما حتی یصـیر بینهما تعارض و إلا فلا تعارض بینهما فلا بـد من دلیل آخر لاخراجهما عن أدله الحجیه.

(إن قلت): انه لا یمکن اراءه الواقع من طریقین متخالفین مع انه واحـد لأنه معناه الحکم بأن الواقع هو مؤدی هذا الطریق و انه هو مؤدی ذلک الطریق و هو تناقض فلا یشـملهما أدله الحجیه، ألا تری انه لا یصـح أن یقول صـدّق زیـد فی اخباره بوجوب صـلاه الجمعه و صدق عمر فی اخباره بعدم وجوبها. (قلنا) مضافا الی تحقق ذلک فی الأخبار فإن المتعارضـین منهما مع التساوی بینهما قـد جعـل الشـارع کـل منهمـا حجه علی سبیل التخییر فلو کان ذلک ممتنعا لما تحقق، انه فی القضایا الشخصـیه إنما قبـح الجعل لکون الجاعل لا فائده له فی الجعل بالخصوص بخلافه فی الأمور العامه فإنه هناک فائده فی جعل قانون عام لموضوع عام یکون فیه آرائه الواقع المطلوب للجاعـل فـاذا انطبق علی فردین متعارضـین فی المؤدی و لم یجعـل الجاعـل مرجحا لأحـدهما فیعلم أنه أوکـل الأـمر إلی اختیـار الإنسـان فی اتخـاذ أی منهما کاشـفا عن الواقع فان الکشف الناقص ذاتی لهما. و یـدلک علی الشـمول إمکان أن یکون أحد المتعارضین حجه لمجتهد و الآخر حجه لمجتهد آخر.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۰

(إن قلت): ان الأـدله منصـرفه عن صوره التعـارض. (قلنـا) قـد تقـدم و سـیجی ء ان شـاء اللّه تعـالی فی أدله القائلین بجواز تقلید المفضول إنها تشملهما بإطلاقها.

(إن قلت): هذا یتم فیما إذا کان الدلیل لفظیا، أما إذا

كان لبيا كالإجماع و نحوه فلا لأن المتيقن منه ما عدا المتعارضين. (قلنا) إنا نقطع بأن المجمعين لم يصدر منهم التقييد له بهذه الصوره فهو مطلق مضافا الى إمكان أن يقال انه لما كان معقد الإجماع موجودا فيهما بالنحو الموجود فى غير المتعارضين و انما طرأ عليه فى المتعارضين التعارض فقد كان منطبقا عليهما و شاملا لهما فلا وجه للرجوع للقدر المتيقن بل إنما صارا متعارضين بلحاظ الدليل اللبى باعتبار انطباق معقد الإجماع عليهما و إلا لما صارا متعارضين و يجرى عليهما احكام التعارض لو كانت له أحكام. كيف و لو كان دليل الحجيه لا يدل على حجيتهما لكانا من قبيل اللاحجتين المتعارضتين كقولى غير المجتهدين فإنهما لا يجرى عليهما أحكام التعارض. (و إن شئت قلت): ان اجراء المجمعين احكام التعارض أو حكمهم بالتعارض هو أدل دليل على شمول معقد إجماعهم للمتعارضين.

(إن قلت): إن فى صوره التعارض نعلم بكذب أحد الطريقين و لا يجب العمل على طبقه واقعا فتكون أدله الحجيه بالنسبه إليهما من قبيل العام المخصوص بالمجمل فى سقوطه عن الاعتبار بالنسبه لأطراف العلم الإجمالى فعدم شمول أدله الحجيه ليس من جهه ان الحجه خصوص المطابق للواقع حتى يقال ان الملاك فى الحجيه وجود الشرائط لا مطابقه الواقع بل إنما هو للعلم الإجمالى المانع من التمسك بالعموم. (قلنا) مخالفه الواقع لا تمنع من حجيه الطريق واقعا فان الطريق الكاذب إذا كان جامعا لشرائط الحجيه هو حجه واقعا.

و كيف تكون المخالفه مانعه و لازم ذلک اختصاص حجيه الطريق بخصوص

المطابق للواقع و لازمه سقوط الطريق عن الحجيه لأنه مع اعتبار ذلک فلا بد من إحراز المطابقه و

مع إحرازها لا حاجه للطريق فاذا ظهر لك ذلك عرفت ان العلم الإجمالى بالمخالفه ليس علما إجماليا بالمخصص حتى يسقط العام عن الحجيه فى مورده و أما صوره العلم التفصيلى بالمخالفه فإنما تسقط أدله الحجيه معها لانكشاف الواقع و مع انكشاف الواقع لا أثر للطريق و لا جعل له.

(إن قلت): ان دليل الحجيه مقيد بعدم العلم بالخلاف لا بنفس عدم الخلاف و فى التعارض يوجد العلم بالخلاف كما فى الأصول العمليه. (قلنا) الدليل الشرعى لم يقيدها بذلك و إنما هو بحكم العقل. و العقل إنما يحكم فى خصوص العلم التفصيلى دون الإجمالى و لو سلمنا عدم الشمول للمتعارضين فالمناط موجود فيهما و إلا لما جاز ان يثبت التخيير بينهما بدليل آخر.

(إن قلت): ان المقتضى لجعل الحجيه هى المصلحه الواقعيه و الاماره تكون بمنزله الشرط لتأثيرها فلا بد من كون الواقع قابلا للتنجز بها. و المتعارضان المصلحه فيهما واحده فلا تتنجز بكل منهما فلا يكون كل منهما حجه على الواقع.

(و بعباره أخرى) ان سنخ المقتضى لا يقبل التعدد لأن تنجز الواقع الواحد على تقدير الإصابه لا يعقل فعليته فى كليهما فان المفروض ان الواقع على تقدير ثبوته لا يكون إلا فى ضمن أحدهما فهذا الأمر التقديرى غير قابل للفعليه إلا فى أحدهما فإذن لا بد فى الحجيه من كون الواقع قابلا للتنجز فى كليهما مع انه واحد لا يتنجز إلا فى ضمن أحدهما. (قلت) المقتضى للجعل هو احتمال الإصابه للواقع و ليست القابليه لتنجز الواقع هى المقتضيه و إلا لما كان الكاذب مجعولا واقعا و لازمه تقييد أدله الجعل بصوره عدم الكذب و هو لازم باطل لعدم إمكان إحرازه إلا بعدم العلم بالواقع و معه لا

حاجه للجعل.

و من هنا تعرف ما فی دعوی مانعیه العلم الإجمالی من شمول دلیل الحجیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۲

لأن مانعیته إنما ترجع لتلک الأمور المذکوره و قد عرفت فسادها.

[عدم الترجیح بالمزیه المحتمله]

(المقدمه الثانیه) انه بعد ما کان الأصل فی الأمارتین المتعارضتین هو التخییر فاحتمال التعیین بوجود مزیه یحتمل الترجیح بها لا أثر له.

نجفی، کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع فی الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۲، ص: ۴۵۲

أما بناء علی السببیه فواضح لوجوب سلوکهما لوجود المقتضی للوجوب فی کل منهما فیکونان من المتزاحمین و وجود المزیه إنما یوجب الشک فی وجوب ترجیحه علی الآخر فیدفع بأصل البراءه فلا أثر لوجود مزیه یحتمل الترجیح بها.

(إن قلت): إن الأصل عدم حجیه المرجوح. (قلنا) إنها معارضه بأصاله عدم التعیین للراجح. و دعوی أن أصاله عدم حجیه المرجوح ترجع إلی أصاله الإطلاق فی الأدله المانعه من العمل بغیر العلم فهی ترجع لأصل لفظی و هو مقدم علی أصاله عدم التعیین للراجح لأنه أصل عملی. (مدفوعه) بأن أصاله عدم التعیین للراجح أیضا ترجع لأصل لفظی لأنها ترجع لأصاله عدم تقیید دلیل الحجیه بتلک المزیه المحتمل الترجیح بها و لا وجه لدعوی إجمال أدله التقلید لما عرفت من إطلاقها و لو سلمنا إجمالها فهذا المجمل لا بد من إحرازه فی کلا المتعارضین و إلا لم یتعارضا أصلا فیکون المخصص لأدله حرمه العمل بغیر العلم موجودا فی کلیهما علی حد سواء و (بعباره أخری) ان الشک فی الحجیه ان کان من جهه المعارضه فهو یقتضی الشک فی الحجیه فی کلیهما لوجود

المعارضه بالنسبه إليهما معا و إن كان الشك فى الحجيه من جهه احتمال تعيين ذى المزيه فالأصل البراءه عنه و إن كان من جهه احتمال مانعيه المزيه فالأصل عدم مانعيتها و هو أصل عقلائى فى كل مورد أحرز فيه العليه و تأثيرها فيه و أحتمل مانعيه شى ء عنه فان العقلاء يجرون عدمه. و لو أبيت عن إجراء الأصل فى عدم المانعيه فيرجع الشك فيها الى الشك فى التعيين و قد عرفت أن الأصل عدمه. هذا كله مع غض النظر عن انه مع فرض إجمال أدله التقليد فهى غير شامله للمتعارضين فمقتضى القاعده سقوطهما لا ترجيح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۳

الأعلم كما هو مطلوب الخصم.

(إن قلت): إن أصاله عدم تعيين فتوى الأفضل و البراءه منه بخصوصه غير جاريه لأن التعيينيه عباره عن شده الملاک فهى جهه محتمله فى الحكم الفعلى المقطوع و الجهه غير قابله للرفع كما هو الاشكال المعروف على إجراء أصاله البراءه عن التعيين عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير. نعم لو كانت التعيينيه بملاک آخر يوجب إنشاء حكم آخر فتجرى البراءه عنها إلا أنه غير صحيح للزوم اجتماع حكمين متماثلين فى مورد واحد و لا وجه لاستصحاب عدم التعيين لعدم الحاله السابقه كذلك. (قلنا) لو سلمنا ذلك فالبراءه العقليه جاريه و هى تقتضى رفع العقوبه على خصوص ترک ذى المزيه كما قرر فى محله.

(إن قلت): إن العقل لا يحكم بالتخيير إلا بعد إحراز التساوى و مع وجود المزيه المذكوره يشك فى التساوى فكيف يحكم بالتخيير بينهما. (قلنا) أن حكم العقل بالتخيير يتولد من إحراز الموضوع للحكم فى كل منهما و لا يتوقف على إحراز التساوى لأن احتمال عدم

التساوى احتمال للمانع عن وجوب أحدهما و الأصل عدم المانع و عدم وجوب الآخر بعينه فمتى لم يثبت الترجيح للآخر عليه كان وجوب الامتثال ثابتا له كثبوته للآخر المحتمل للأهميه و لازم وجوب كل منهما فى حد ذاته استقلال العقل بالتخيير بينهما.

(إن قلت): مع احتمال أهميه أحدهما و هو ذو المزيه يكون مقطوع الوجوب و الآخر مشكوك الوجوب فالأصل عدم وجوبه فيتعين وجوب ذى المزيه. (قلنا) قد أجاب المرحوم مرزا حبيب اللّه الرشتى عن ذلك بما حاصله ان احتمال أهميه أحدهما لا يجعل وجوب الآخر مشكوكا فى نفسه إذ المفروض إحراز مقتضى الوجوب فى كل منهما على سبيل القطع و اليقين و إلا خرج المقام من باب التزاحم بل يرجع الى الشك فى التكليف فلو وقع التزاحم بين إنقاذ غريقين لم يجز ترجيح أحدهما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۴

باحتمال الأهميه لعلم أو شرف لأن وجوب إنقاذ أصل الغريق الصادق عليهما معلوم و مقتضاه وجوب إنقاذ كل منهما تخييرا بحكم العقل و لا يصرف عنه إلا بعد ثبوت وجوب إنقاذ أحدهما عينا حتى يكون وجوبه العينى الثابت بالدليل مانعا عن إنقاذ الآخر و لما لم يثبت الوجوب العينى كان وجوب القدر المشترك القاضى بالتخيير باقيا بحاله.

(إن قلت): انه بناء على السببيه كما هو الفرض يكون المقام من تزاحم الواجبين و تزاحم الواجبين إنما يصحح التخيير بينهما إذا لم يكن ملاك الجعل أقوى فى أحدهما و حيث كان ملاك الجعل فى التقليد هو فتوى المجتهد كان الأعلم أشد اجتهادا من غيره و أقوى ملاكا. (قلنا) لم يحرز الملاك للجعل و إنما أحرز موضوعه و هو فتوى المجتهد و الجاعل قد اعتبر هذا الموضوع

من دون اعتباره للأزيد منه أو الأشد منه فيكون الموضوع للملاك محرزا فى كليهما بهذا كله بناء على السببيه.

و أما (بناء على الطريقيه) فهكذا لا يجب الترجيح لذى المزيه المحتمل رجحانه بها لاشتمال كل منهما على شرائط الحجيه و شمول دليل الحجيه لكل منهما على حد سواء كما تقدم فالمقتضى لحجيه كل منهما موجود و ليس المانع إلا احتمال تعيين ذى المزيه للحجيه و هو منفى لعدم أخذ تلك المزيه فى أدله الحجيه فيكون اعتباره بخصوصه منافيا لما يقتضيه إطلاقها فيكون التخيير ثابتا بينهما كما لو لم تكن تلك المزيه موجوده مضافا الى أنه لو كان احتمال الترجيح بذى المزيه موجبا للترجيح لكان التساوى بين الطريقين فى حكم العدم إذ كل طريق يوجد فيه مزيه يحتمل فيها ذلك بل بناء على التوقف عند التساوى و الرجوع الى الأصل الموجود كما هو مذهب جماعه يكون الترجيح بذى المزيه لم يثبت اعتبارها طرحا للأصل هذا مع تسليم إطلاق أدله التقليد، و أما مع عدم إطلاقها فالكلام كما تقدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۵

فى صوره البناء على السببيه.

(إن قلت): إذا كان اعتبار الاماره من باب الطريقيه للإيصال إلى الواقع و وقع التعارض بين فردين منه و كان أحدهما أقرب الى الواقع من الآخر كانت تلك الأقربيه مقتضيه لإيجاب العمل به لأنها هى الملاك لإيجاب العمل. و المانع عنه الذى هو السبب الموجب للعمل بالمرجوح مشكوك و الأصل عدمه (قلنا) المانع محرز وجوده و هو وجود موضوع الحجيه فى المرجوح قال المرحوم السيد كاظم اليزدى «ره» انا لا نسلم وجود المقتضى لإيجاب العمل بالراجح بعينه لأن تعلق الغرض بإدراك الواقع كيف كان ممنوع. بل مقطوع

العدم و إلا ـ لم يكن معنى لجعل الأصول بل الأمارات فى حال انفتاح باب العلم مع أن مجرد وجود المقتضى لجعل الحكم مع الشك فى الحكم لأجل الشك فى المانع لا يثمر فى ترتب الأثر ألا ترى، انا لو علمنا أن الفضيله مقتضيه لوجوب الإكرام لكن لا ندرى ان الشارع أمر بالإكرام أم لم يأمر به لأجل المانع فإنه لا يحكم بوجوب الإكرام كيف و لازم هذا حجيه كل ظن لأن كلا من أفراده له كاشفيه عن الواقع و المانع عن جعله مشكوك و الأصل عدمه و هذا لا يتفوه به أحد (نعم) لو وصل إلينا من الشارع ما يدل على أن كل كاشف حجه و شككنا فى خروج بعض الأفراد عن هذا الدليل تمسكنا بالمقتضى أى العموم و لذا تمسكنا فى مسأله المتزاحمين بإطلاق الدليل لا ـ بمجرد وجود المقتضى لإيجاب كل واحد منهما و (الحاصل) أن وجود المقتضى و الشك فى المانع لا ـ يثبت الحكم و لذا ترى العقلاء لا يعملون به فإنك لو علمت ان عند مولاك ضيف و هو يقتضى شراء الطعام له و لكنك احتملت المانع فلا تشترى اللحم: هذا مع انا لا نسلم ان المقتضى للجعل مجرد الكاشفيه عن الواقع و ان كان جعله من باب الكشف إذ لعل المقتضى للعمل به على وجه الطريقيه شى ء آخر غير الطريقيه أو

هى مع شى ء آخر سلمنا لكن الشارع اكتفى بهذا المقدار دون الزائد عليه كما اكتفى فى صوره جعل الامارات عند الانفتاح.

(إن قلت): ان الإجماع قائم على ترجيح ذى المزيه المحتمل رجحانها بها فقد حكى الإجماع عليه عن النهايه و عن غايه المبادى

و عن غـايه المـأمول و عن الاحكـام و عن المختصـر. و مخـالفه بعض العلمـاء فی مقابـل جمهور العلمـاء لاـ یعبأ بها و إلا لم یبق للإجماع فی غیر الضـروریات الفقهیه مورد. (قلنا) ان هذا معناه رجوع للإجماع لا للأصل کما هو محل کلامنا مضافا الی مخالفه من هم فطاحـل فی العلم کالسـید المحقـق صـدر الـدین شـارح الـوافیه و المحقـق القمی «ره» و لعله الظـاهر المحکی عن رئیس المحـدثین فی أول أصول الکافی. مضافا الی ان المجمعین یحتمل اسـتنادهم إلی أدله القائلین بالترجیح مضافا الی أن المسأله لم تکن محرره فی عصر الأئمه (ع) و عامه البلوی و یرجع فیها للترجیح بذی المزیه مطلقا.

(إن قلت): ان ذی المزیه أرجـح من غیره و العـدول من الراجـح الی المرجوح قبیـح عقلاـ (قلنا) قـد اسـتدل بهـذه القاعـده علی المطلوب جمله من فطاحـل العلم کمـا عن النهـایه و التهـذیب و المبـادی و المنیه فإن أرادوا إجرائها بالنسبه الی العبـد المکلف فالعبد بعد ما یری ان دلیل الحجیه متساوی بالنسبه إلی المتعارضین فیرجح ما کان یهوی العمل به فیکون عمله ترجیح للراجح.

و إن أرادوا إجرائهـا بالنسـبه إلی الشـارع المکلف فلاـ بـد من دلیـل آخر یـدل علی أرجحیه صاحب المزیه عنـد الشارع و فرض الکلام عدم وجود الدلیل علی ذلک و إنما یحتمل الترجیح.

(إن قلت): ان مانعیه ذی المزیه بخصوصه عن فعلیه الآخر محتمله بخلاف الآخر فإنه لا تحتمل مانعیته بالخصوص عن ذی المزیه و لازم ذلک القطع

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۷

بفعلیه طلب ذی المزیه و الشک فی طلب الآخر. (قلت): لا نشک فی طلب الآخر لشـمول دلیل الحجیه له. و احتمال مانعیه المزیه من شموله له

يرجع الى احتمال التخصيص أو التقييد و الأصل عدمهما. مضافا الى أنا لو قلنا بإجراء أصاله عدم المانع فالأصل يقتضى عدم مانعيه المزيه من فعليه الآخر، و ان قلنا بعدم جريان أصاله عدم المانع فيكون المقام من الشك فى التعيين و الأصل عدمه (إن قلت): ان ذى المزيه المحتمله يكون أقوى الدليلين سندا أو دلاله، فلو لم يعمل بذى المزيه لزم تعطيل الأحكام الشرعيه أو تأسيس أحكام جديده لأن جل الفقه بل كله ثابت بالترجيح المذكور فإن أغلب أحكام الفقه إنما ثبتت بتقييد المطلقات و تخصيص العمومات و سائر وجوه المجازات و كل ذلك من باب ترجيح أحد المتعارضين على الأخر بالاقوائيه من الآخر كما هو المحكى عن صاحب المفاتيح مع الأمر منه بالتأمل و دعوى أن الشيخ الأنصارى «ره» قد ذكر ان التخصيص و التقييد و نحوهما. من وجوه تعارض النص و الظاهر، أو الظاهر و الأظهر خارج عن بحث التعارض لأن العام و الخاص مثلا لا يعدان من المتعارضين. (فاسده) فإن كلامهم «ره» فى وجوب العمل بأقوى الدليلين سندا أو دلاله بدليل ذكرهم المرجحات الدلاليه و لا نسلم عدم صدق المتعارضين على العام و الخاص و المطلق و المقيد عرفا. (قلنا) لا يلزم تعطيل الأحكام الشرعيه و تأسيس أحكام جديده لو لم نرجح ذى المزيه المحتمله و على المدعى إثباته و أما ترجيح الخاص على العام و نحو ذلك إنما هو لقيام الدليل على الترجيح. (مضافا) الى أن الغالب فى الأدله المتعارضه يكون جمعا دلاليا و مع عدمه يكون الدليل المعارض موهونا بإعراض الأصحاب عنه أو نحو ذلك من المرجحات فالرجوع الى التخيير عند التعارض بين ذى المزيه المحتمله و بين غيره لا

یوجب اختلال نظام الفقه.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۸

(إن قلت): ان المورد من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر فی الحجیه و الأصل هو الحکم بالتعیین کما صدر من جمله علماء العصر. (قلنا) ان أدله الحجیه إن کانت مطلقه مقتضی إطلاقها عدم اعتبار تلک المزیه التی احتمل الترجیح و التعیین بها و إن کانت غیر مطلقه فهی لا یحرز شمولها للمتعارضین و مقتضی القاعده سقوطهما لا دوران الأمر بین التعیین و التخییر.

(إن قلت): إن العقلاء بنائهم علی ترجیح ذی المزیه علی غیره کما هو المحکی عن کتاب الاحکام. (قلنا) لا نسلم ذلک و تعرف الکلام فی ذلک مما ذکرناه فی جواب (إن قلت) الاولی فراجع.

(إن قلت): ان العمل بذی المزیه یوجب البراءه الیقینیه للاتفاق علی جوازه فیجب و لا کذلک العمل بالمرجوح فیجب العمل بالأول. (قلنا) بعد تساویهما فی وجود موضوع الحجیه کان کل منهما حجه و مقطوعیه أحدهما فی الحجیه لا یوجب عدم حجیه الآخر بعد وجود موضوع الحجیه فیه.

(إن قلت): مع وجود المزیه یکون أقوی ملاکا من الآخر بناء علی السببیه فیکون أهم منه فیقدم علیه. (قلنا) فرض الکلام ان المزیه یحتمل الترجیح بها لا أنها مقطوع الترجیح بها و علیه فهی محتمل قوه الملاک بها و محتمل أهمیه ذیها لا أنه مقطوع بذلک فلا یحرز معها فعلیه الطلب فی ذیها بعینه فیجری أصل قبح العقاب علی ترک ذیها بخصوصه بلا بیان.

(إن قلت): ان العمل بأحد الدلیلین لازم و باب العلم به منسد فیجب تعیینه بالظن. (قلنا) لا نسلم انه یجب تعیینه بالظن لحکم العقل بالتخییر بینهما و لو سلمنا انه یجب أن یعمل بأحدهما المعین فلا نسلم انه

يجب أن يشخص بالظن بل الواجب هو الاحتياط بالعمل بكليهما.

[الإيراد الخامس على الأصل الذى يقتضى تقليد الأعلم]

(و قد رد الأصل المذكور خامسا) بما حاصله أن مقتضى الأصل فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۵۹

المقام هو التخيير لرجوع الأمر إلى الشك فى كون الأعلميه من المرجحات أم لا و الأصل عدم كونها منها و معه يثبت التخيير و هو المطلوب. و أجاب عنه فى التقريرات بما توضيحه و حاصله ان الشك المذكور لما كان شكا فى حجيه المرجوح و الأصل عدمها لعدم قيام دليل من نقل أو عقل عليها أما عدم قيام النقل لعدم شمول دليل الحجيه لصوره التعارض للقطع بمخالفه أحد المتعارضين للواقع و تعيين أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. و أما عدم قيام العقل فلأن العقل لا يذهب الى جواز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح الظنى فى التخيرات التى تستند الى حكم العقل و ما قرع سمعك من ان المرجحيه كالحجيه محتاجه إلى الدليل فإنما هو فى التخيير الشرعى الثابت بالدليل. (و بعباره أخرى) ان التخيير المطلوب إثباته فى المقام بين الأعلم و غيره أما شرعى أو عقلى لا سبيل للأول لعدم وفاء شى ء من الأدله الشرعيه بالتخيير بين قول الأعلم و غيره و لا الثانى لأن حكم العقل بالتخيير فرع التساوى فى نظره و المفروض حصول الترجيح لأحدهما و لا سبيل الى القول بعدم اعتبار هذا الترجيح حيث ان المدار هو حكم العقل و مع احتمال الترجيح لا حكم للعقل بالتخيير. و أصاله عدم الترجيح لا ترفع نفس الاحتمال الذى من لوازمه العقليه عدم استقلال العقل بالتخيير و هو احتمال الترجيح هذا مضافا الى رجوع أصاله عدم الترجيح فى المقام الى تخصيص العموم الذى دل

على حرمه العمل بما وراء العلم بدون مخصص. (و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من أن دليل الحجيه يشمل المتعارضين. و القطع بمخالفه أحدهما للواقع لا تمنع عن شمول دليل الحجيه له لما عرفته فى جواب. (الدعوى) ص ۴۴۷.

و العقل يحكم بالتخيير لما رأى موضوع حكم الشارع موجودا فيهما بتمامه: و رجوع أصاله عدم الترجيح فى المقام الى تخصيص العموم الدال على حرمه العمل بغير العلم بلا مخصص معارضه بأن تعيين الأعلم يرجع لتقييد أدله الحجيه بالأعلميه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۰

بلا مقيد و ذلك لأن الشك إنما كان فى حجيه المفضول حال التعارض لأنه فى نفسه تشمله أدله الحجيه و لكن نشك أنه حال معارضته مع فتوى الأفضل حجه أم لا- فان الفرض أن أدله التقليد التى تدل على حجيه الأفضل تدل على حجيه المفضول فى نفسه بحيث لو كانت فتوى هذا المفضول وحدها لما كانت أدله التقليد قاصره عن شمولها من دون فرق بينهما و إلا لما وقع التعارض بينهما و لكن نحتمل انه فى هذه الحال أعنى حال التعارض يسقط المفضول عن الحجيه الثابته له فى نفسه و لكن هذا الاحتمال أما أن يكون من جهه أن التعارض هو المانع عن الحجيه أو من جهه تقييد أدله الحجيه بالمزيه الموجوده فى الأعلم. و الاحتمال الأول لا وجه له و إلا لكان موجبا لتساقطهما لأن التعارض قائم بهما.

و الاحتمال الثانى لا- وجه له لفرض أن الأدله تشمل فتوى المفضول فى حد ذاتها فليست مقيده بمزيه توجب اختصاصها بأحدهما و إلا لما كانت تشمل فتوى المفضول فى حد ذاتها فلا بد لنا من الترجيح بالمزيه من دليل خاص يدل

على أرجحيه ذيها حال التعارض و مع فقده فأدله الاماره المتعارضه تقتضى التخيير بينهما. (و بعباره أخرى) أن الأمارتين المتعارضتين التى فى إحداهما مزيه لم يقم الدليل على اعتبار ذيها و لكن يحتمل اعتبار ذيها إن كان احتمال اعتبار ذيها من جهه أن نفس التعارض موجب لعدم شمول دليل الاماره لأنه موجب لذهاب الملاك أو موجب للمنع من الحجيه فهو يستدعى سقوط كلا الأمارتين عن الحجيه لا خصوص الفاقد للمزيه لأن التعارض قائم بهما و هما على حد سواء من هذه الجهه مع أنه قد تقدم منا أن التعارض لا يمنع من شمول الأدله للمتعارضين. و إن كان احتمال ذلك لا من جهه التعارض بل من جهه احتمال مانعيه المزيه من حجيه فاقدها فهذا الاحتمال إن كان من جهه اعتبار المزيه فى أدله حجيه الاماره فهو باطل لفرض أن أدله الاماره تشمل الفاقد لتلك المزيه عند عدم المعارضه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۱

و تقتضى فعليه حجتها. و ان كان من جهه احتمال قيام دليل خاص على الترجيح بها و لا بد أن يكون هذا بعد فرض اقتضاء دليل الاماره الحجيه الفعليه للمتعارضين حتى تصل النوبه إلى الترجيح بالمزيه فان الترجيح إنما يكون لما هو الحجه لا لغيرها فهو منفى بالأصل بل ان دليل الاماره يستدعى الحجيه الفعليه للفاقد للمزيه كذى المزيه على حد سواء و يمنع من وجود دليل الترجيح فيكون احتمال الترجيح لذى المزيه منفيا به و لعل هذا مستند أصاله عدم المانع عن حجيه الفاقد للمزيه التى يثبت عدم الترجيح بها و هذا كله حتى لو قلنا بأن أدله حجيه الاماره لا إطلاق فيها فان الالتزام بوقوع التعارض بينهما

مع الترجيح لمحتمل المزيه يستلزم ذلك لأنه لا بد أن يكون كل منهما حجه فى نفسه حيث أن التعارض بنفسه لا يوجب السقوط من الحجيه إذ التعارض فرع كون كل منهما حجه فى نفسه. (و إن شئت قلت): إن الإطلاق فى أدله الحجيه إن كان موجودا فأصاله الإطلاق تقتضى عدم اعتبار المزيه فى الحجيه و هى حاكمه على أصاله حرمه العمل بالظنون.

و أما مع إجمال الأدله فإن كان أحد الدليلين هو القدر المتيقن حجيته أخذ به لكنك قد عرفت انه على هذا لا يكون تعارضا بل يكون من قبيل الحجه و اللاحجه و لذا حتى مع عدم التعارض يكون الحجه هو القدر المتيقن.

و الحاصل إن من يقول بعدم شمول أدله الاماره لمورد التعارض لا مجال له للرجوع لأصاله التعيين و جعل المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير و من قال بالشمول لمورد التعارض فأصاله الإطلاق و العموم و الشمول تنفى احتمال ترجيح ذى المزيه لأنه يرجع الى تقييد أدله الحجيه أو تخصيصها بذى المزيه.

[تتمه]

اشاره

(ثمّ بعد كتابتنا لهذا الفصل) رأينا لبعض أساتذه العصر كلاما فى هذا الأصل فأحببنا التعرض له تتميما للفائده. قال أما المرحله الثانيه فيما هو مقتضى الأصل العملى عند اليأس عن الدليل على كل من القولين، و استقرار الشك فى

اعتبار الأعلميه. و الكلام فى ذلك إنما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط أما للإجماع أو لأجل بناء العقلاء أو لغير ذلك و عليه فالمرجع قاعده الاشتغال لأن المقام من الدوران بين التخيير و التعيين فى الحجيه و قد مرّ أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين و هو فتوى الأعلم:

و فی کلامه هذا مواقع للنظر

[المناقشه مع بعض المعاصرین]

(أولا) انه لا یرجع الی قاعده الاشتغال فی الطریق عند التعارض

إلا بعد الفراغ عن عدم تساقطهما لا عند عدم وجوب الاحتیاط لأنا إذا قلنا بتساقطهما عند التعارض فیرجع الی الأصل العملی فی الفروع و لا یکون قول الأعلم متیقن الحجیه لسقوطه بالمعارضه و لعله اشتبه علیه الحال بالأخبار فتخیل ان المقام من قبیل الاخبار وفاته أن الأخبار قد قام الدلیل علی عدم سقوط المتعارضین فیها عن الحجیه بواسطه أدله التخییر. (و کیف کان) فما نحن فیه لا یکون من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر بین الفتویین إلا- إذا قلنا بعدم سقوطهما عن الحجیه عند التعارض إما بقیام الإجماع علی عدم السقوط و إما لشمول أدله الحجیه لهما عند التعارض. لأنا إذا قلنا بإجمال أدله الحجیه فلم یحرز شمولها لفتوی الأعلم عند التعارض لفرض عدم الإطلاق لها بالنسبه لحال التعارض.

و أما إذا قلنا بتقییدها بصوره عدم التعارض فالأمر واضح لخروج المتعارضین حینئذ عن الحجیه قطعا، و إذا ثبت بأن ما نحن فیه لا یکون من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر إلا إذا قلنا بعدم سقوطهما معا عن الحجیه عند التعارض ظهر لک انه لا وجه لأن یبنی قاعده الاشتغال المذکوره علی عدم وجوب الاحتیاط و إنه کان علیه أن یبنیها علی عدم تساقطهما عن الحجیه فی باب التعارض فإنه حینئذ یحتمل أن یکون أحدهما حجه أو کلیهما حجه کما أنه لا یکون المقام بعد عدم وجوب الاحتیاط إلا من قبیل دوران الأمر بین تعیین الأعلم و بین سقوطهما عن الحجیه و الرجوع إلی الأصل و بین التخییر

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۳

بینهما و معه لا یقین بالحجیه لأحدهما بعینه.

(إن قلت): إن

الإجماع الذى أقيم على التقليد أو بناء العقلاء القدر المتيقن منه هو حجيه فتوى الأعلم. (قلنا) أن الإجماع حاله حال الأدله اللفظيه لأنه إن كان لمعقده إطلاق يشمل صوره التعارض فهو يشملهما كليهما و هذا يقتضى التخيير لأن أصاله الإطلاق تقتضى عدم التقييد بالأعلميه و إن كان مجملا لا إطلاق له فهو كما يحتمل اختصاصه بغير المفضول فى صوره التعارض يحتمل اختصاصه بغيرهما أعنى بغير المفضول و الأفضل فى صوره التعارض لعدم الإطلاق فى معقده و ان كان القدر المتيقن منه ذلك فهو رجوع للإجماع لا للأصل و هو خلاف الفرض مع انه يلزم منه عدم حجيه فتوى المفضول عند عدم المعارضه و هو لا يلتزم بذلك مع انه إنما يتم إذا لم يكن دليل آخر له إطلاق. و عليه نفيه.

(و ثانيا) إن قوله قد مرّ أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين و هو فتوى الأعلم.

قد عرفت ما فيه فإنه قد مر منا عدم وجوب ذلك لما عرفته من عدم وجود قدر متيقن فى البين لاحتمال عدم حجيتهما حال التعارض هذا إذا كان كلامه من جهه الرجوع للفطره مع قطع النظر عن أدله التقليد و أما مع النظر إلى أدله التقليد و قطع النظر عن الأدله على ترجيح الأعلم فإن قلنا بإطلاق أدله التقليد و شمولها لمورد المعارضه فالأصل هو التخيير لأن الترجيح بالمزيه موجب لتقييدها و أصاله الإطلاق تمنع من ذلك و لا تصل النوبه إلى التمسك بعموم أدله حرمه العمل بغير العلم على عدم حجيه المفضول حال المعارضه لأن أدله التقليد المطلقه قد قيدتها و هى تقتضى حجيه كل منهما و إن كانت أدله التقليد مجمله فهى كما يحتمل عدم إطلاقها بالنسبه لفتوى المفضول حال المعارضه كذلك يحتمل عدم إطلاقها بالنسبه لفتوى الأفضل حال المعارضه فلم يكن

قدر متيقن فى البين.

(إن قلت): إن بناء العقلاء قائم على تقليد الأفضل عند التعارض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۴

مع المفضول. (قلنا) لا نسلم ذلك و إلا لعطل ذوى المهن. نعم هو سبيل الاستحسان عندهم كما تقدم ذلك منا مضافا إلى أن هذا رجوع للأدله على حجيه فتوى الأعلم و هو خلاف الفرض. (ثمّ قال): نعم هنا شبهه لعلها تختلج بالبال و هى أن مقتضى أصاله البراءه عدم العقاب على مخالفه فتوى الأعلم كما ان مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزيه لفتوى الأعلم إذ اعتبارها كلفه على المكلفين. (ثمّ دفعها) بما حاصله ان الأمارات لا يعاقب على مخالفتها لأن شأنها الطريقيه و ليس العمل على طبقها واجبا نفسيا و لذا لو خالف الاماره و أتى بالواقع اتفاقا لا يعاقب إلا على القول بالعقاب على التجرى فالامارات يقطع بعدم العقاب على مخالفتها فلا يجرى أصل البراءه فيها! و البراءه عن مخالفه الواقع لو صادفت فتوى الأعلم الواقع غير جاريه لتنجز الواقع بالعلم الإجمالى أو بنفس الأمارتين إذ الأصل فى كلا الطرفين معارض بالأصل فى الطرف الآخر و منه يظهر الجواب عن الأصل بالتقرير الثانى لأن المزيه فى الحجيه لا عقاب على مخالفتها فى نفسها. (و لا يخفى ما فيه) فان العقاب على ترك ذى المزيه مع فعل فاقدها مرفوع حتى لو كان بترك ذى المزيه يكون الواقع قد ترك فالعقاب المرفوع إنما رفع عن ترك الواقع فى هذه الحال نظير من شك فى وجوب شى ء فى حال خاص. فأصل البراءه المدعى فى المقام هو أصل البراءه عن الواقع فى حال إتيان فاقد المزيه و هذا الأصل لا يعارضه أصل البراءه فى الطرف الآخر

للقطع بعدم العقاب على ترک فاقد المزيه مع فعل ذى المزيه. و هذا هو أصل البراءه الذى يقتضى عدم تعيين ذى المزيه لا أصل البراءه عن الواقع فى ضمن فتوى الأعلم مطلقا إذ هو يرفع التكليف و نحن فى المقام نريد رفع التعيين و من هذا يظهر ما فى جوابه عن الأصل بالتقرير الثانى (ثمَّ ذكر أنه) قد حقق فى بحث الترتب إن التزاحم بين الخطابين يوجب تقييد كل منهما بترک الآخر إذا كانا متساويين لعدم معقوليه بقاء الإطلاق بالنسبه إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۵

فعل الآخر و تركه لأنه من طلب الجمع بين الضدين. و لا يحضرنى كلامه فى بحث الترتب و ما ذكره هنا لا يخفى ما فيه فإنه بالتقييد المذكور أيضا يلزم طلب الجمع بين الضدين قبل الإتيان بكل منهما فلا ينفع التقييد المذكور فى رفع المحذور (ثمَّ ذكر) انه إذا كان أحدهما أهم يبقى خطابه على إطلاقه و يتقيد خطاب المهم بترک الأهم تحفظا للأهميه. و لا يخفى ما فيه فإنه إن أراد الخطابين المستفادين من أدله التقليد المتعلقين بالفتويين فهما خطابان سلوكيان لا أهميه لأحدهما على الآخر إذ هما يرجعان الى خطاب واحد قد وقع التزاحم بين أفراده فكيف يتصور الإطلاق بالنسبه لأحد الفردين دون الآخر مع كون الخطاب واحد.

و إن أراد الخطابين الذين تضمنتهما الفتويين فالعقل إنما يحكم بترجيح ما هو موافق للاحتياط ترجيحا استحسانيا لفرض قيام الحجه عليهما و مقتضى ذلک هو التخيير بينهما. (ثمَّ ذكر) أن رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببيه كما هو ظاهر كلام الشيخ «ره» مما لا أساس له لأن التزاحم بين الحكمين إنما هو فيما إذا كان التنافى

ناشئا من عدم قدره المكلف على امتثالهما معا بعد الفراغ عن إمكان جعل كلا التكليفين فى نفسهما كما فى إنقاذ الغريقين و أما مع فرض عدم إمكان اجتماع التكليفين فى مقام الجعل فلا معنى لتحقق التزاحم لأنه قد يكون التنافى بين الدليلين بالتناقض فى نفس الحكمين كالفتوى بوجوب شى ء و فتوى الآخر بعدم وجوبه و قد يكون بالتضاد بينهما كما إذا أفتى أحدهما بوجوبه و الآخر بحرمته و قد يكون من جهه التضاد فى المتعلقين مع عدم ثالث لهما كما لو أفتى أحدهما بوجوب الحركه و الآخر بالسكون فان التكليف بكل منهما تعيينا تكليف بغير المقدور و تخييرا طلب للحاصل و قد يكون من جهه التضاد فى المتعلقين مع وجود ثالث لهما كما لو دل أحدهما على وجوب الجمعه و الآخر على الظهر فإنه لا يصح لتنافى الدليلين بحسب الدلاله الالتزاميه فإن كل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۶

منهما يدل على عدم الآخر التزاما للعلم إجمالا بكذب أحدهما فرضا فيرجع الى التناقض فى مقام الجعل. (و لا يخفى ما فيه) لما قد تقدم من أن السببيه التى يذهب إليها الشيخ «ره» هى السببيه فى السلوك فاذا قام طريقان؟؟؟ فى سلوك كل منهما مصلحه و ملاكا لحدوث وجوب السلوك حتى لو كان أحدهما حكما لا اقتضائيا كما لو دل أحدهما على الإباحه و الآخر على الحرمه فيكون المقام من قبيل الواجبين المتزاحمين كوجوب إنقاذ الغريقين فقد اتضح رجوع التعارض بناء على السببيه الى التزاحم بين وجوبى السلوكين للطريقين المتعارضين.

(الدليل الثانى لوجوب تقليد الأعلم) الإجماع

على ذلك المحكى فى مجمع الفائده. و عن ظاهر كلام الشهيد الثانى و عن السيد «ره» فى الذريعه و البهائى و فى المعالم انه

قول أصحابنا الذی وصل إلینا. (و لا یخفی ما فیه) فقد منعه غیر واحد من المتأخرین و قد عرفت مخالفه المحقق الثالث و الشیخ الشریف و النراقی صاحب المناهج و یعزی ذلک للأردبیلی و غیرهم من متأخری المتأخرین.

و (بعباره أخری) ان المحقق من الإجماع غیر محقق و المنقول منه لیس علی وجه یمکن الاعتماد علیه لأن ما حکاه فی مجمع الفائده من حکایه الإجماع علی ذلک عن بعض لم یعرف الناقل منه فلعله ممن لا یکون دعاویه و أخباره یعتمد علیها. مضافا الی احتمال استناد المجمعین إلی الأدله الموهونه المذکوره.

(الدلیل الثالث لوجوب تقلید الأعلم) الأخبار الداله علی ترجیح الأعلم

اشاره

علی غیره (منها) مقبوله عمر بن حنظله التی رواها المشایخ الثلاثه و لا وجه للمناقشه فی سندها بعد ما کانت مقبوله معمولا بها فهی منجبره بعمل الأکثر و قد تمسک بهذه الروایه غیر واحد من الأعاظم منهم الفاضل الهندی و الفاضل المازندرانی و الشیخ الأنصاری «ره» علی ما حکی عنهم قال المحقق الداماد فی الرواشح.

[نقل مقبوله عمر بن حنظله بأجمعها و الدلیل علی اعتبارها]

اشاره

و مقبولات الأصحاب کثیره منها مقبوله عمر بن حنظله التی هی الأصل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۶۷

عندنا فی استنباط أحکام الاجتهاد و کون المجتهد العارف بالأحکام منصوبا من قبلهم (ع) و قال صاحب المعالم انه وجد بخط والده الشهید «ره» ما صورته عمر بن حنظله غیر مذکور بجرح و لا تعدیل و لکن الأقوی عندی انه ثقه لقول الصادق (ع) فی حدیث الوقت (إذن لا یکذب علینا) و قال المجلسی «ره» فی مرآه العقول إن حدیث عمر بن حنظله موثق تلقاه الأصحاب بالقبول.

و بهذا یظهر جبران ضعف الروایه. و هی قال عمر بن حنظله سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما الی السلطان أو الی القضاه أ یحل ذلک قال من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذه سحتا و إن کان حقه ثابتا له لأنه أخذه بحکم الطاغوت و قد أمر اللّه أن یکفر به قال تعالی یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ قلت فکیف یصنعان قال ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فإنی قد جعلته علیکم حاکما

فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فإنما استخف بحکم اللّه و علینا رد و الراد علینا راد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه قلت فان کـان کل رجل یختار رجلا من أصـحابنا فرضـیا أن یکون الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلف فی حـدیثکم قال الحکم ما حکم به أعـدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر قال قلت فإنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر قال فقال ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصـحابک فیؤخـذ به من حکمهما و یترک الشاذ الذی لیس بمشـهور عند أصـحابک فإن المجمع علیه لا ریب فیه و إنما الأمور ثلاثه أمر بین رشده فیتبع، و أمر بین غیه فیجتنب، و أمر مشـکل یرد علمه الی اللّه تعالی و الی رسوله (ص). قال رسول اللّه (ص) حلال بیّن

و حرام بیّن و شـبهات بین ذلـک فمن ترک الشـبهات نجی من المحرمات و من أخـذ بالشـبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم قال قلت فان کان الخبران عنکم مشـهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما خالف حکم الکتاب و السـنه و وافق العامه قلت جعلت فداک أرأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السـنه و وجـدنا أحـد الخبرین موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأی الخبرین یؤخذ قال ما خالف العامه ففیه الرشاد فقلت جعلت فداک

فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم إليه أميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. و وجه استدلالهم بها على وجوب تقليد الأعلم ان الامام قدّم قول الأعلم و الأفقه على غيره عند المعارضه و المخالفه و هو المطلوب.

[ما يورد على الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله]

(لا- يقال) ان المراد بالحكم هو فصل الخصومه و القضاء لا الفتوى بقرينه السؤال عن منازعه الرجلين فى دين أو ميراث فتكون الروايه أجنبيه عما نحن فيه. لأنا نقول:

(أولا-) الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم و الفتوى فكل من قال بتقديم حكم الأعلم قال بتقديم فتواه و قد اعترف بهذا الإجماع صاحب المفاتيح فى ظاهر كلامه و اعترف به الشيخ الأنصارى «ره».

(و ثانيا) إن المراد بالحكم فى الروايه ليس ما هو المصطلح عند الفقهاء أعنى القضاء بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوى المتناول للفتوى مثل قوله تعالى فى غير موضع وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ* الآيه. بدليل عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه.

(و ثالثا) ثبوت الملازمه بين الحكم و الفتوى فى الشبهات الحكميه فإن

القاضى فى الشبهات الحكميه لا يحكم بشى ء إلا إذا أفتى به فاذا رجح الحكم بمناط الأعلميه فلا بد من ترجيح تلك الفتوى بهذا المناط مضافا الى قول الراوى:

«و كلاهما اختلفا فى حديثكم» فان ظاهره كون الاختلاف بينهما ليس من جهه اختلاف البينات أو الايمان و إنما هو من جهه الاختلاف فى الفتوى فان المنازعه قد تكون من جهه الاشتباه فى الحكم الشرعى فيرجعان الى من يحكم بينهما

بـالفتوى و قـد يكون من جهه الاشـتباه فى الأـمور الخارجيه فيحكم بينهما بالبينات و الايمان كما أن علماء الفقه فى عصـر الأئمه (ع) اختلافهم بالفتوى يكون باختلاف الحديث الذى يستندون اليه و كانت فتاواهم غالبا بلسان الحديث.

(مضافا) الى قوله (ع): الحكم ما حكم به أصـدقهما فى الحـديث فان صـدق الحديث إنما يناسب ترجيح الفتوى التى هى بمنزله الحديث دون القضاء الذى هو إنشاء محض. مضافا الى أنه بعد ذكر المرجحات فى الروايه قال الراوى:

فقلت إنهما عدلان مرضـيان عند أصـحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الـذى حكمـا به المجمع عليه عنـد أصـحابك فـإن الأـمر بالنظر الى مـدرك الحكمين من الروايات و الأخـذ بالمشـهور لا يلائم تعارض الحكم بمعنى القضاء و إنما يناسب الفتوى لأن شـغل المترافعين ليس النظر الى مـدرك الحكمين و الاجتهاد فى ترجيح أحـدهما على الآـخر بالإجمـاع مضافـا الى انه إذا تعـارض الحكمـان و لم يكن فى أحـدهما مزيه على الآـخر فالمرجع هو أسـبق الحكمين بـل لاـ يبقى بعـد صـدور الحكم من أحـد الحكـام محـل لحكم الآـخر و لـو حمـل الروايه على مـا إذا كـان الحكمـان يتساقطـان حينئـذ فلاـ وجه للأخـذ بالمرجحات بخلاف الاختلاف فى الفتوى المتعارضه فان السـبق و اللحوق لا عبره بهما أصـلا مضافـا الى أن الروايه فرض فيها اجتماع الحكمين فى المسأله المتنازع فيها و الاجتماع يتصور على وجوه ثلاثه كلها بعيـد إرادتها من الروايه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۰

لو أريد من الحكم القضاء بخلاف ما لو أريد منه الفتوى و ذلك لأن الاجتماع.

إما أن يكون المقصود منه صدور الحكم منهم أجمع و هذا الفرض

بعيدا جدا لم نسمع بوقوع مثله فى شى ء من الأزمنه فلا وجه لحمل الروايه عليه. و إما أن يكون المقصود منه صدور الحكم من أحدهم و يكون المقصود من حضور الباقين إعانتهم للحاكم فى مقدمات الحكم لئلا يخطأ و هذا لا وجه لحمل الروايه عليه لأن صريح الروايه صدور الحكم من كل من الحكمين و المفروض عدم صدور الحكم إلا من أحدهم. و إما ان يكون المقصود صدور الحكم من أحدهم و تنفيذ الباقين له و إمضائهم له و هذا بعيد أيضا حمل الروايه عليه لعين ما ذكرناه فى الوجه الثانى و حينئذ فيتعين حمل الروايه على الفتوى فإنها بذلك تنطبق على جميع الصور المذكوره فى غايه الوضوح فان اختلاف الفتاوى لا ينافى شيئا من المقاصد الثلاثه فتلخص ان ظاهر الروايه هى إنشاء الفتوى فى القضيه المتنازع فيها و حلها بالفتوى المنطبقه عليها.

(إن قلت): لا وجه لحمل الروايه على التقليد و أخذ الفتوى أيضا فإن أعمال هذه المرجحات ليس من شأن المقلدين ضروره ان اللازم فى حق المقلد هو الأخذ بالفتوى من دون مراجعه مدركها حتى يحتاج إلى إعمال المرجحات (قلنا) هذا من جهه اختلاف المقلدين فى زماننا مع المقلدين فى زمن الأئمه عليهم السلام إذ يمكن أن يكون المقلدون فى ذلك الزمان من أرباب الاجتهاد و لا ينافى ذلك تقليدهم لحصول الاطمئنان لهم بأن المذكور فى مقام الفتوى هو مضمون الروايه المسموعه عن الإمام ألا ترى إن الصادق (ع) أمر عبد اللّه ابن أبى يعفور مع كونه من أصحاب الروايه بالرجوع إلى الثقفى فالظاهر انهم كانوا يعتمدون على ما عندهم من الروايات و إذا احتاجوا فى واقعه إلى حكم كانوا يسألون بعضهم بعضا فيعتمدون

على جوابه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۱

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه أولا) بأن دعوى عدم التفكيك بين الحكم و الفتوى بالإجماع المركب فاسده لأنه يجوز الحكم لحل النزاع بين مجتهدين و لا يجوز لهما التقليد. و يجوز صدور الفتوى من المجتهد بخلاف الحكم من المجتهد الآخر و لا يجوز للمجتهد الحكم بخلاف حكم الآخر (و لا يخفى ما فى هذا الجواب) فان المدعى يدعى بواسطه الإجماع المركب ان كل من جعل الأفضليه شرطا للقضاء جعلها شرطا للفتوى فالأولى أن يقال بعدم تسليم الإجماع المركب لذهاب بعضهم الى اشتراط الأعلميه فى القضاء دون الفتوى و أما الملازمه فهى باطله لإمكان أن يقال ان الترجيح بالأعلميه فى الحكم لحسم النزاع بخلاف نفس الفتوى حيث لا نزاع حتى يحسم بالمرجحات.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه ثانيا) ان الحكم فى الروايه ليس كما تخيله المستدل من ان المراد به الفتوى بل المراد به ما يفصل به الخصومه فى مورد الترافع لقوله (ع) فيها و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا. و لكون موردها التنازع.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه ثالثا) بأنها إنما تدل على تقديم فتوى الأعلم عند اختلافه مع غيره بعد رفع المتنازعين أمرهما اليه و لا دلاله فيها على المنع من الاستفتاء من غير الأعلم إذا لم يكن تنازع و لا على المنع عن اختيارهما غير الأعلم إلا أن يدعى القول بعدم الفصل و هو غير مسلم.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه رابعا) ان هذه الروايه إنما تدل على اشتراط الأعدليه و الأورعيه و الأصدقيه فى تقديم الأعلم لا تقديم الأعلم مطلقا و محل النزاع هو الأخير و القائل بوجوب تقديم الأعلم لا

يقول باشتراطها و لكن يمكن الجواب عنه بالقول بعدم الفصل.

(و ربما يشكل على الروايه خامسا) بأنها لا تدل على المطلوب إذ ان

المطلوب هو إثبات وجوب الرجوع فى الفتوى الى أعلم المجتهدين و الروايه إنما تدل على وجوب الرجوع الى الأعلم ممن اختاره المتنازعان.

(و ربما يشكل على الروايه سادسا) كما عن المفاتيح أن ظاهر هذه الروايه هو اختصاصها بالروايه و عدم شمولها للفتوى و لا أقل من التشكيك بالنسبه إليها فإن المتبادر فى زمن التكلم بها ليس إلا الأعلم بالروايه لعدم وجود الأعلم بالفتوى فى ذلك الزمان أو ندرته و ليس فيها لفظ عام يشمل الفتوى و إنما المذكور فيها مطلقات فتنصرف عن الفرد النادر و عليه فحملها على الفتوى لا يخلو عن مجازفه فالظاهر من المقبوله هو فصل الخصومه بنقل الروايه لا بالفتوى بدليل أمر الإمام (ع) السائل بالتحرى و النظر فى مستند الحكمين و أمره (ع) بالترجيحات مع أن ذلك لا يصح فى باب الفتوى إذ ليس على العامى أن يرجح احدى الفتويين على الأخرى.

(إن قلت): إن الترجيح بالأفقهيه و الأعلميه فى المقبوله يناسب الإفتاء. (قلنا) ان الترجيح بذلك لعله باعتبار تطبيق الروايه على المورد فان ذلك يحتاج إلى معرفه معناها و عدم المخصص لها و المعارض لها أو لما قيل من أن الأغلب نقل الروايه بالمعنى فيتفاوت النقل وضوحا و خفاء بالفقاهه و الأفقهيه.

[بقيه الأخبار الداله على وجوب تقليد الأعلم و المناقشه فيها]

(و من الاخبار الداله على تقديم الأعلم) روايه الصدوق عن داود بن حصين عن أبى عبد اللّه الصادق (ع) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم

قـال عليه السـلام ينظر الى قول أفقههمـا و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفـذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. و يعلم ما فيها مضافا لضعفها مما سبق فيما قبلها من مقبوله عمر بن حنظله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۳

(و منهـا) خبر موسـى بن أكيـل عن أبى عبـد اللّه (ع) عن رجل بينه و بين آخر منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكمـا فاختلفـا فيمـا حكمـا، قـال: و كيف يختلفان؟ قلت: حكم كل منهما للـذى اختاره الخصـمان فقال عليه السـلام: ينظر إلى أعـدلهما و أفقههما فى دين اللّه فيمضـى حكمه. و هذه الروايه مرويه عن القيسـرى أيضا و لعله لقب موسـى بن أكيل: و يعلم ما فيها مضافا لضعفها مما سبق فى مقبوله بن حنظله.

و (منها) المروى فى نهـج البلاغه عن أمير المؤمنين (ع) فى كتابه إلى مالك الأشتر اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك و يعلم ما فيه مضافا لضـعف سـنده ما تقدم فى مقبوله عمر بن حنظله. مضافا الى ظهور سوقها مساق الاسـتحباب و إلا لكان اللازم تولى مالك الأشتر للقضاء لأنه الأفضل و لكان اللازم أن يختار للقضاء شـخص واحـد يرجع له الناس فى كل البلدان لا انه يختار لكل بلد شخص واحد.

و (منها) المروى عن كتاب الاختصاص قال رسول اللّه (ص): من تعلم علما ليمارى به السـفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس الى نفسه يقول أنا رئيسـكم فليتبوأ مقعده من النار: ان الرئاسه لا تصـلح إلا لأهلها فمن دعى الناس الى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر اليه يوم القيامه. و هو مضافا الى ضعف سنده انه ظاهر فى الأعلميه بشؤون

الرئـاسه و الإداره لشؤون المسـلمين و نحن قـد سـبق منا عـده مرات إن الزعامه الـدينيه التى هى منصب الإمامه غير المرجعيه فى معرفه الأحكـام فإنهـا تسـتدعى الأعلميه بشؤون المسـلمين و مصالحهم و مضارهم و ما يصـلح شؤونهم و أمورهم فى كل صـقع صقع ففى البحار فى باب استعمال العلم عن الباقر (ع) قال من طلب العلم ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرئاسه لا تصلح إلا لأهلها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۴

و فى المستدرک عن تفسير العياش بسنده عن أبى عبد اللّه عن أبيه (ع) قال:

من ضـرب الناس بسـيفه و دعاهم الى نفسه و فى المسلمين من هم أعلم منه فهو ضال متكلف، قاله لعمرو بن عبيد حيث سأله أن يبـايع عبـد اللّه بن الحسن، و عن الشـيخ بإسـناده عن على بن إبراهيم نحوه و فى كتـاب الغيبه بسـنده عن الفضـيل بن يسـار قـال سمعت أبا عبـد اللّه يقول من خرج يـدعو الناس اليه و فيهم من هو أعلم منه و فى نسـخه من هو أفضل منه فهو ضال مبتدع و من ادعى الإمامه و هو ليس بإمام فهو كافر. و فى فقه الرضا (ع) و أروى من دعى الناس الى نفسه و فيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضـال. و فى البحار عن كتاب البرهان بسـنده عن على بن الحسـين (ع) فى خبر طويل قال قال الحسن بن على (ع) قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم ما ولت أمه أمرها رجلا و فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتى

يرجعوا الى ما تركوا. و عن رسول اللّه أيضا إمام القوم وافدهم فقدموا أفضلكم. مضافا الى انها انما تدل على حرمه دعوى العالم لنفسه لا- على رجوع الناس اليه كيف و الاخبار متضافره على ان اللّه أخذ على العلماء ان يعلموا و على الجهلاء ان يتعلموا و لعل المتأمل فى الأخبار الوارده فى فى ذم علماء السوء و غيرها يرى ان هذا الخبر انما هو ناظر لعلماء العامه و ان المراد بالأعلم هو الامام المفترض الطاعه ففى المحكى عن معانى الاخبار و عيون أخبار الرضا (ع) عن ابن عبدوس عن ابن قتيبه عن حمدان بن سليمان عن الهروى قال سمعت أبا الحسن على بن موسى الرضا (ع) يقول: رحم اللّه عبدا أحيا أمرنا فقلت له و كيف يحيى أمركم قال يتعلم علومنا و يعلمها للناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا قال: قلت يا ابن رسول اللّه فقد روى لنا عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو فى النار فقال (ع): صدق جدى (ع) أ فتدرى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۵

من السفهاء؟ فقلت لا- قال: قصاص مخالفينا. و تدرى من العلماء؟ فقلت لا. فقال: هم علماء آل محمد (ص) الذين فرض اللّه طاعتهم و أوجب مودتهم ثمّ قال: و تدرى ما معنى قوله أو ليقبل بوجوه الناس اليه؟ قلت لا، قال:

يعنى بذلك ادعاء الإمامه بغير حقها و من فعل ذلك فهو فى النار. هذا مضافا الى أن اعراض الأصحاب عن التمسك بهذه الروايه على اعتبار الأعلميه فى المفتى مما يدل على عدم فهمهم منها

ذلک. مضافا الی ان إطلاقها و سیاقها یقتضی وجوب الرجوع الی الأعلم حتی مع موافقه المفضول فی الفتوی له و هذا ینافی أمر الإمام علیه السلام بالرجوع لمثل یونس مع وجود الامام (ع) و هو أعلم منه.

(و منها) المروی عن عیون المعجزات انه لما قبض الرضا (ع) کان سن الجواد (ع) سبع سنین فاختلفت الکلمه فی بغداد و کان وقت الحج فاجتمع فقهاء بغداد و الأمصار ثمانون رجلا و قصدوا المدینه فأتوا دار الصادق (ع) لأنها کانت فارغه و خرج إلیهم عبد اللّه بن موسی فسألوه عن أشیاء أجاب عنها بغیر الحق فورد علی الشیعه ما غمهم و حیرهم و قالوا لو کان الجواد (ع) کاملا لما کان من عبد اللّه من الجواب بغیر الحق فلما هموا بالانصراف فتح علیهم باب من صدر المجلس و دخل موفق و قال هذا الجواد (ع) فقاموا بأجمعهم و سلموا علیه فقام صاحب المسأله فسأله عن مسائله فأجاب عنها بالحق ففرحوا و دعوا له و قالوا له ان عمک عبد اللّه أفتی بکیت و کیت فقال لا إله إلا اللّه یا عم انه عظیم عند اللّه ان تقف غدا بین یدیه فیقول لک لم تفتی عبادی بما لم تعلم و فی الأمه من هو أعلم منک. (و فیه) ان ظاهر الروایه ان المراد بالأعلم هو العالم فی مقابل الجاهل لأن عبد اللّه کان جاهلا بالمسائل و لذا الامام (ع) وبخه علی الفتوی بدون علم فالمقابل له هو العالم فالإمام (ع) یقول له: ان باب العلم غیر منسد حتی تحکم بمقتضی عقلک و مخیلتک فان فی الأمه من هو عالم یمکن معرفه المسائل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص:

منه مضافا الى ان هـذه الروايه تخص الإمـامه فكأنه يقول له كيف تفتى بما لا تعلم و أمامك موجود فلا ربط لها بما نحن فيه. و لعله بالنظر فى الجواب عن روايه الاختصاص المتقدمه عليها يظهر لك إيرادات أخرى على الاستدلال بها.

و من ذلـك يظهر لـك الجواب عن روايه الصـدوق فى معـانى الأخبـار بإسـناده للباقر (ع) يا بنى اعرف منازل الشـيعه على قـدر روايتهم و معرفتهم فان المعرفه هى الدرايه للروايه و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصـى درجات الإيمان إنى نظرت فى كتاب على فوجدت فيه ان قيمه كل امرئ و قدره معرفته.

ان اللّه يحاسب الناس على قـدر ما آتاهم من العقول فى دار الـدنيا، هذا قدر الجهد فى جمع الروايات التى يمكن أن يسـتدل بها للمقام و قد عرفت ما فى الاستدلال بها.

(الدليل الرابع لوجوب تقليد الأعلم) العقل

و حاصـله ان الظن الحاصـل من قـول الأعلم أقوى من قول غيره و أقرب الى الواقع لزيـاده العلم المـانعه من زيـاده الخطأ فيجب العمل به عينا لأن اتباع أقوى الظنين واجب عقلا على العامى كما على المجتهـد أن يتبع أقوى الأمارتين لما فى خلافه من الضـرر المظنون الواجب دفعه عقلا و نقلا و للزوم التسويه بين الراجـح و المرجوح فى الحجيه و ترجيح المرجوح على الراجح فى العمل بقول الأدون و العقل مسـتقل فى الحكم بقبـح كل منهما. (أما الصـغرى) فوجدانيه: لأن لزياده العلم تأثيرا آخرا فى إصابه الواقع. (و أما الكبرى) فللاتفاق عليها كما يظهر من تتبع أقوال العلماء فى باب التعارض بين الأمارتين و لشهاده بداهه العقل عليها.

(و أورد على هذا الدليل) تاره بمنع الصغرى، و أخرى بمنع الكبرى.

(أما منع الصغرى) فقد صدر عن جماعه من المحققين

كالنراقى و القمى و صاحب المفاتيح و الفصول و قد سبقهم الى ذلك الشهيد الثانى فى محكى المسالك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۷

و يرجع منعهم من الصغرى الى أن الظن من المفضول قد يكون أقوى بملاحظه المرجحات الخارجيه كموافقه المشهور أو أعلم الأموات أو ان المفضول باحث الأفضل فأفحمه بحسب نظر العامى فيكون الظن فى جانب المفضول أو أن المقلد يقف على مدارك الطرفين فيترجح فى نظره فتوى المفضول فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون فتوى المفضول أقرب عنده.

و (أجيب عنه أولا): بأن الظنون المذكوره التى تحصل للمقلد بملاحظه المرجحات الخارجيه لا دليل على اعتبارها فى ترجيح اماره على معارضتها فمن أين يحصل بسببها قوه فى قول المفضول تتكافأ مع قوه الظن الموجود فى قول الأفضل (و لا يخفى ما فيه) فان الظن المذكور نظير الظن من قول الأفضل أيضا لا دليل على اعتباره فى ترجيح أماره على أخرى فإنه هو محل الكلام.

(و أجيب ثانيا): بأن الظنون المذكوره مما لا تنضبط بضابط للعامى إذ ربما يحصل له ذلك من قول عامى آخر أو من الرمل أو الجفر أو النجوم أو نحو ذلك فلو جاز له الرجوع الى هذه الظنون فى الترجيح للزم الهرج و المرج و مفاسد عظيمه فى الدين. (و لا يخفى ما فيه) فان ذلك يؤيد كلامنا من أن الترجيح بالظن لا بد له من دليل خاص و الأفضل لا دليل على الترجيح به.

(و أجيب ثالثا): ان الظن إنما صار حجه باعتبار استناده الى قول المجتهد المستند إلى الحجه فالحجه شرعا أو عقلا هو الظن الحاصل من الفتوى لا الحاصل من غيرها و من هنا ظهر الفرق

بين الظنون الداخليه و الخارجيه.

(و لا يخفى ما فيه) فان الظنون الداخليه عباره عن قرائن داخليه توجب حصول الظن بالواقع من الفتوى فتكون القرائن الخارجيه نظيرها فى أنها توجب حصول الظن من الفتوى بالواقع نظير الخبر المقترن بالقرائن الخارجيه الموجبه للقطع منه بالواقع.

سلمنا لكن بعض تلك الظنون تكون داخليه كما لو حصل الظن من فتوى المفضول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۸

بكثره الفحص أزيد من الأفضل أو بالجفر أو الرمل القائم على صحتها.

(و أجيب رابعا): بقيام الإجماع على عدم اعتبار تلك الظنون (و لا يخفى ما فيه) فان الإجماع فى مثل هذه المسأله غير مسلم مضافا الى أنه يستكشف منه ان الأقربيه و الأقوائيه ليست بمرجحه عند الشارع و إلا لرجح بهذه الظنون و عليه فالكبرى غير صحيحه لتخلفها فى هذه الموارد فيكون حكم العقل غير فعلى فيها فلا بد من دليل آخر لإثبات الترجيح بالأفضليه.

(و أجيب خامسا): كما فى التقريرات بأن ذلك المجتهد الموافق قوله لقول المفضول ان كان أعلم ممن فرض أعلميته من المجتهد المفضول تعين عليه العمل به و إلا فلا أثر فى موافقته لأن الأنظار المتقاربه و الافهام المتشابه لا يحصل من توافقها ظن يترجح على الظن الحاصل من قول أصوبهم و أفضلهم و من هنا انقدح الفرق بين تعاضد الأخبار و بين توافق الأقوال فإن الأول ربما يوجب تقديم المتعاضدين على معارضهما بخلاف الثانى فإن وجوده و و عدمه سيان بالنسبه لوجوب الأخذ بالأفضل. (و لا يخفى ما فيه) فان توافق الأفكار يدل على صوابها و لذا تجد كل نظريه تكون الشهره مؤيده لها فى كل فن و قد تمنع الصغرى بوجوه أخر:

(الأول) انه قد تقرر فى

محله أن كل مزيه يحتمل أنها مرجحه يجب الترجيح بها و ان لم يقم دليل على المرجحيه بها و الظنون الخارجيه المذكوره يحتمل الترجيح بها لفتوى المفضول على الأفضل فلا وجه لعدم الأخذ بها. و أجيب عن ذلک بأن ما نحن فيه يكون الأمر دائرا بين المتباينين لأنه يحتمل تعيين الأعلم و يحتمل تعيين المفضول بواسطه تلک الظنون الخارجيه. و ما تقرر فى محله إنما كان فيما لو دار الأمر بين التعيين و التخيير.

(الثانى) ان بناء القوم على الترجيح بالمرجحات الخارجيه عند تعارض الاخبار و إن لم يقم دليل على اعتبارها إلا إذا قام دليل على عدم اعتبارها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۷۹

كالقياس و لا ريب ان فتوى المجتهد أيضا طريق ظنى للمقلد فينبغى عند التعارض أن يؤخذ بالمرجحات الخارجيه فيها.

(و أجيب عنه) بأن ترجيح الاخبار بالمرجحات المذكوره مستفاد من أدله التراجيح المختصه بالأخبار فلا تشمل الفتوى مضافا الى أن حجيه الاخبار إنما هى لأجل إفادتها الظن فى نظر العاملين بها و حيث اعتبر نظرهم فى جعل الطريق الظنى اعتبر نظرهم فى طلب المرجحات عند التعارض. و أما حجيه الفتوى للعوام فليست لأجل إفادتها الظن فى نظر العاملين بها بل لأجل غلبه مصادفتها للواقع نوعا فلا وجه لاعتبار نظرهم فى طلب المرجحات عند التعارض. (و إن شئت قلت): ان الشارع لما وجد العوام قاصرى النظر فى الأمور العلميه جعل لهم أقوال العلماء طريقا تعبديا باعتبار ما فيها من غلبه المطابقه و أمرهم بالرجوع إليها من غير النظر و الفحص عن شى ء فكأنه صار نظرهم عنده ساقطا عن الاعتبار فى جميع المقامات. مضافا الى أن اعتبار ذلک يلزم منه تدين كل واحد

من المقلدين بغير ما تدين به الآخر.

(إن قلت): لو تمَّ هـذا لزم عدم الترجيح للفتوى بالأعلميه لأن نظرهم ساقط عن الاعتبار. (قلنا) هذا مرجح داخلى و هو قليل و إنما الساقـط هو الترجيـح بالخارجيات للزوم الهرج و المرج لكثرتها و اختلافها بخلاف الـداخلى و قـد تقـدم ما يظهر لك منه تحقيق ذلك.

(الثالث) ان قول المفضول قـد يكون مفيـدا للظن الأقوى من حيث الأمور الداخليه مثل أن يكون قوه ظن العامى منه مستنده الى اطلاع العامى على فحصه و بـذل جهـده زياده عما يعتبر فى اجتهاد المجتهدين من الفحص و هذا الظن يكون معتبرا لحصوله من الطرق الشرعيه و لاـ يتوهم أن الأـعلميه تنـافى نقصـان فحص الأـعلم عن فحص المفضول لأـن التعـدى عن المقـدار اللاـزم فى الفحص ليس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۰

بواجب على المجتهد فقد يقتصر الأعلم على ذلك المقدار فى حين أن المفضول يزيد عليه فيصـير الظن من قوله أقوى من قول الأعلم و معاقد الإجماعات لا نسـلم شمولها لهذه الصوره. و ربما يجاب عنه بأنه إذا ثبت وجوب تقليد الأعلم فيما لو حصل الظن الأقوى من قوله فيثبت فيما عـداه من الصور لعـدم القول بالفصل. (لا يقال) يمكن معارضـته بمثله فيما لو حصل الظن الأقوى من قول المفضول. (لأنه يقال): هـذا حسن لو لـم ينعقـد الإجماع على عدم تعيين تقليد المفضول مطلقا حتى مع حصول الظن الأقوى منه.

و أما منع الكبرى فهو المحكى عن صـريح القوانين و المفاتيح و ربما نقل عن مناهج النراقى أيضا و حاصله ان تعيين الأعلم لقوه الظن من قوله بالواقع إنما يصح إذا كان المناط فى التقليد حصول الظن لا التعبد و لو من

باب الطريقيه فإنه على تقدير كونه تعبدا يكون التقليد كالبينه و اليد و السوق عند القائلين إن حجيتها من باب التعبد بنحو الطريقيه لا- يلاحظ فيها قوه الظن و ضعفه. و أجاب عنه فى التقريرات بما حاصله ان حجيه جل الأمارات الشرعيه بل كلها إنما هى من جهه إفادتها الظن شأنا و نوعا لا شخصا و لا فعلا و لا تعبدا محضا بل هى برزخ بينهما و بداهه العقول قاضيه بمراعاه أقوى الأمارتين التى حجيتها من جهه الظن النوعى، و الذى يدل على اعتبار التقليد من باب الظن النوعى لا التعبد المحض هو اشتمال جمله من اخبار التقليد على وصف المفتى بالوثاقه و صدق الحديث.

و لكنه قد يقال: ان فتوى المجتهد حجه من باب التعبد المحض مثل اليد و البينه و الفراش و غيرها لإطلاق أدله حجيتها و لسيره المسلمين حيث يأخذون بقول مجتهدهم تعبدا و هذا لا ينافى كون حجيتها من باب الطريقيه و الكاشفيه (و أما دعوى) ان الأخذ بقول المفضول تخييرا يلزم منه التسويه بين الراجح و المرجوح فهى فاسده إذ لو كان المراد بالراجح ما هو راجح عند المولى و المرجوح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۱

ما هو مرجوح عنده نسلم الكبرى و لكن نمنع الصغرى و هو ان قول الأفضل أرجح عند المولى و إن كان المراد ما هو راجح و مرجوح عند العامى نسلم الصغرى و نمنع الكبرى. و أما دعواه احتمال الضرر فى الأخذ بقول المفضول.

(ففيها) انه بعد وجود الملاك للحجيه و انطباق موضوعها عليه ليس فى الأخذ به احتمال للضرر.

(إن قلت): انه لا اشكال على الطريقيه يكون القرب للواقع له دخل فى الطريقيه فهو

له دخل فی ملاک الحجیه أما وحده أو بضمیمه شی ء آخر الیه و لا اشکال ان فتوی الأفضل أقرب للواقع فیکون الملاک فیها أقوی فتترجح علی غیرها. (قلنا) الأقربیه المذکوره لما کانت زائده علی ما هو ملاک الحجیه فهی لا توجب الترجیح بعد وجود الملاک فی کل منهما بل إنما یستحسن معها الترجیح کیف و لو کانت أقوائیه الأقربیه للواقع توجب فعلیه الترجیح لوجب الترجیح بکل ما یوجب ذلک کما لو تساوی المجتهدان فی الفضیله و لکن أحدهما تفوق بالبصر أو بقوه الجسد أو نحو ذلک علی أنا لا نسلم انه بناء علی الطریقیه یکون القرب للواقع له دخل فی الملاک فلعل الملاک یکون شیئا آخرا کالتسهیل علی المکلفین و نحو ذلک و لکن مورده ما فیه القرب الی الواقع.

(الدلیل الخامس علی وجوب تقلید الأعلم)

ما ذکره صاحب القوامع و غیره و تبعهم بعض أساتذه العصر. السیره العقلائیه فقد قالوا لا ینبغی الریب فی قیام السیره علی الرجوع الی الأعلم فی مورد الاختلاف بینه و بین غیره.

(و لا یخفی ما فیه) فان العضدی و الحاجبی و غیرهم قد حکی السیره بعکس ذلک و ان السیره مستمره فی الأخذ بقول المفضول مع وجود الفاضل و لعله بین أرباب الصناعات کذلک خصوصا إذا کان المفضول العمل برأیه أقل کلفه أو کان أقرب تناولا أو ألین عریکه أو نحو ذلک فان العقلاء یرجعون إلیه فی ذلک الفن

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۲

مع علمهم بمخالفه الأفضل له و إلا لبارت سلعه المفضولین فی کل فن و لعلک تجد ذلک فی رجوع الناس الی الأطباء المفضولین و المعمارین مع وجود الأفضل فیهم و علمهم بمخالفته له (نعم) لا یبعد أن یدعی

ان العرف و العقلاء يأخذون بالأعلم بنحو الأولويه و الاستحباب لا بنحو الوجوب و التعيين بحيث يكون الآخذ بالمفضول قد ارتكب شططا و لم يأخذ بالحجه.

(الدليل السادس على وجوب تقليد الأعلم)

هو فحوى ما ورد فى تقديم الأفضل على غيره فى باب الجماعه فإنه إذا كان فى هذا المنصب البسيط يقدم الأفضل فبالطريق الاولى ان يقدم فى هذا المنصب العظيم الخطير. و فيه ان هذا مستحب كما قرر فى محله و لو أخذنا بالفحوى المذكور لكان الأقرء يقدم على الأفضل لأنه فى الجماعه يقدم الأقرء على الأفضل.

(الدليل السابع على وجوب تقليد الأعلم)

ان تجويز تقليد المفضول لازمه التسويه بينه و بين الأفضل و هى منفيه بقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ. (و جوابه) ان المراد عدم الاستواء فى الإكرام و المنزله مضافا الى أن الظاهر مما لا يعلمون هو الجاهل الذى لا يعرف شيئا لأن النكره المنفيه تفيد العموم. و لا ريب ان المفضول عنده علم فلا يصدق عليه انه من الذين لا يعلمون و ربما يستدل بالآيه على العكس بأن يقال لو لم يجز تقليد المفضول لزم مساواته مع الجاهل و الآيه تنفى المساواه.

(الدليل الثامن على وجوب تقليد الأفضل)

من انه لو لم نقل بوجوب تقليده و قلنا بالتخيير لزم استعمال اللفظ الدال على وجوب التقليد فى المعنيين الوجوب التعيينى فى مورد وحده المجتهد و التخييرى فى مورد تعدده و وجود الأفضل و أجاب عن ذلك استاذنا المشكينى (ره):

(أولا) بلزوم ذلك حتى لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم و ذلك فان فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۳

صوره تساويهما فى العلم يكون العامى مخيرا بينهما.

(و ثانيا) بأن اللفظ مستعمل فى الوجوب التعيينى و يستفاد التخيير فى صوره التعارض من الخارج و هو العقل كما فى خصال الكفاره.

(و ثالثا) يلتزم ان المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع بينهما.

[الدليل التاسع على وجوب تقليد الأعلم]

(الـدليل التاسع لهم) ان التخيير بين المفضول و الأفضل ان كان عقليا فهو باطل لأنه فرع التساوى و المفروض رجحان أحـدهما و إن كان شـرعيا فأيضا باطل لفقد المقتضى. (و جوابه) ان التخيير شرعى و المقتضى موجود و هو إطلاقات أدله التقليد و الإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

[الدليل العاشر على وجوب تقليد الأعلم]

(الدليل العاشـر لهم) ان الفطره تقتضى الرجوع الى الأعلم فان الطباع بصرفها تختار أحسن الأشياء فالإنسان إذا علم بوجود الأعلم فى المجتهـدين طبعه يقتضـى اختياره إياه و هـذا الدليل لو تمَّ فهو يقتضـى ان وجوب الرجوع الى الأعلم مشـروط بالعلم بوجوده كوجوب الحج بالنسـبه للاسـتطاعه و قد ذهب الى ذلك المرحوم الكاظمى محشى الكفايه و لكن الدليل المذكور (فيه ما تقدم) فى الاستدلال على المقام ببناء العقلاء و انه أمر ندبى عندهم لا واجب و لذا لا يسفهون من يرجع لمن هو الأدنى.

[الحادى عشر على وجوب تقليد الأعلم]

(الـدليل الحادى عشـر لهم) ان لكل عصـر امام واحد فلا بد أن يكون القائم مقامه أيضا واحدا و إلا لزم زياده الفرع على الأصـل فلو لم نشترط الأعلميه لتعدد القائم مقام الامام بخلاف ما لو اشترطناها كان القائم مقامه واحدا و هو الأعلم.

(و فيه مـا لاـ يخفى) فإنه منقوض بصوره تعـدد المجتهـدين مع تساويهم فى العلم مضافا الى انه أى مانع من تعـدد القائمين مقام الإمام فإنه طالما كان للشخص الواحد عده وكلاء مع ان ذلك من القياس و هو باطل.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۴

[الأدله على جواز تقليد المفضول]

[الدليل الأول إطلاق الكتاب و السنه الواردان فى مشروعيه التقليد]

اشاره

حجه المثبتين لجواز تقليد المفضول احتج المثبتون لجواز الرجوع للمفضول بوجوه:

(أحدها) إطلاق الكتاب و السـنه الواردتين فى مشـروعيه التقليد اما الكتاب فمثل آيه السؤال حيث ان أهل الذكر فيها عام يشـمل المفضول و الأفضل فيكون الأمر بالسؤال منهم يدل على قبول كل واحد منهم على حد سواء خصوصا بعد تفاوت مراتب العلم و نـدره مسـاواه أهله فيه و شـيوع الاختلاـف بينهم فـإن الأـمر بـالرجوع إلى الطائفه المختلفين فى الآراء و العلم دليل على اشتراك الجميع فى المصـلحه و هكـذا آيه النفر فإنها بإطلاقها تـدل على مساواه المنذر بين فى وجوب الحذر عقيب إنذارهم من دون ما

يدل على اختصاصه بإنذار الأعلم مع جريان العاده بتفاوت مراتبهم فى العلميه فتكون الآيه تدل على حجيه إنذار كل واحد منهم. و هكـذا الكلام فى باقى الآيات. (و أما السـنه) كروايه التوقيع الشـريف و هى قوله (ع): و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها لرواه أحاديثنـا. و كقوله (ع): من عرف أحكامنـا، و قوله (ع) و أمـا من كان من العلماء صائنا لنفسه، حافظا لـدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام

أن يقلدوه. و كقوله (ع): اعتمدوا فی دینکما علی کل مسن فی حبنا. و کقوله (ص): علماء أمتی کأنبیاء بنی إسرائیل. و کقوله (ص):

أصحابی کالنجوم بأی اقتدیتم اهتدیتم (علی تقدیر صحته). و کقوله (ص) العلماء ورثه الأنبیاء. و خبر عنوان البصری عن أبی عبد اللّه: سل

العلماء ما جهلت. و عن روضه الواعظین عن النبی (ص): من تعلم بابا من العلم عمن یثق به کان أفضل من أن یصلی ألف رکعه و غیر ذلک مما تقدم من أدله التقلید التی استدللنا بإطلاقها علی حجیه قول المیت و بها یخرج عن الأصل القاضی بالاقتصار علی الأفضل و هکذا روایات الحکومه کقوله (ع) فی خبر أبی خدیجه و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فإن إطلاق الرجل یشمل کل واحد من الأفضل و المفضول. و مثله ما فی مقبوله عمر بن حنظله لکن انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا الی غیر ذلک مما دل بإطلاقه أو عمومه علی حجیه فتوی الأفضل و المفضول علی سبیل التخییر حیث ان امتثال الأوامر المطلقه یحصل بإتیان بعض أفرادها مخیرا بینها لأن قاعده الإطلاق و قبح الإغراء بالجهل یقتضیان البناء علی التخییر فی مقام الامتثال و لا ینافی کونه تخییرا شرعیا تسمیته تخییرا عقلیا أیضا لأن المراد به استناد التخییر الی حکم العقل المستند إلی إطلاق الأدله الشرعیه و قبح الإغراء بالجهل، و بعباره أخری انه لا وجه لدعوی إنکار عدم شمولها لصوره الاختلاف فی الفضیله و الفتوی کما عن بعض لکثره الاختلاف فی الفضیله و الفتوی. (و دعوی) ان هذه الکثره نادره فی العصور التی صدرت فیها

هذه الأخبار. (فاسده) فإنه لو سلم ذلک فکلام المعصومین لیس بناظر فقط لعصورهم بل هو ناظر لسائر العصور.

(و أجیب عن ذلک أولا): بأن لیس فیها دلاله علی مساواه الأفضل و المفضول عند اختلافهم فی حکم المسأله لأن الحکم بدخول المتعارضین معا تحت الدلیل ممتنع و تعیین أحدهما دون الآخر ترجیح بلا مرجح مثل ما إذا وجب إنقاذ کل غریق عینا و وقع المزاحمه بین الانقاذین فان الدلیل الدال علی إنقاذ الغریق مما لا سبیل الی تناوله لهما معا و لا لأحدهما المعین بل الغیر المعین فیرجع

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۶

الأمر فی الترجیح و التخییر الی ما رآه العقل و هو یحکم بترجیح ما فیه احتمال الرجحان کالأعلمیه فی المقام. (و لا یخفی ما فیه) فقد عرفت فیما تقدم ان الدلیل یشمل المتعارضین ثمّ انه علی تقدیر عدم شموله یتساقطان إلا أن یکون هناک دلیل علی التخییر بینهما أو الترجیح و حینئذ فیقتصر علی المرجحات بمقدار ما دل الدلیل علیه و لا یؤخذ بمحتمل الأرجحیه و فیما نحن فیه إذا فرض عدم شمول دلیل التقلید لا بد من التساقط و الرجوع الی الأصل و دعوی قیام الإجماع علی عدم التساقط فی هذا المورد لو سلمت فهی لا تقتضی الترجیح بالأعلمیه فلا بد من التخییر بینهما (و أجیب ثانیا): إن مورد الإطلاقات هی الروایه دون الفتوی فان الإفتاء فی الصدر الأول فی مقام نشر الاحکام کان بنقل الروایات لا بإظهار الرأی و النظر و علیه فالاطلاقات غیر متکفله لحال الفتوی حتی یتمسک بإطلاقها کذا ذکره المرحوم الأصفهانی (ره). (و جوابه) ان هذا لا یمنع من شمولها للفتوی فان انحصار المطلق فی فرد

حال صدوره لا يوجب اختصاصه به و لا يوجب انصرافه اليه مضافا الى أن الفتوى بنحو الرأى لا يمكن إنكار وجودها فى ذلك العصر فان عوام الشيعه لما كانوا يرجعون للرواه فى جزئيات قضاياهم لا يجيبونهم بالروايه بسندها إذ ليس عوامنا بأسوإ حال منهم مع أن عوامنا من العسر عليهم معرفه المعنى و صحه السند و كيف يعقل ان الامام (ع) يتعرض للفتوى بنحو الروايه و لا يتعرض للفتوى بنحو أعمال الرأى مع علمه (ع) بكثره الابتلاء بها فى العصور الآتيه.

(و أجيب ثالثا): بأن مثل قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* إنما ورد فى مقام جعل طائفه من العلماء مرجعا للجهال فلا يدل إلا على انحصار الحجه فى هذه الطائفه و عدم الرجوع الى غيرهم اما ان كل واحد منهم حجه مطلقا أو عند فقد المعارض فهو بمعزل عن ذلك فإن إضافه اسم الجمع الى الجمع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۸۷

لا تفيد إلا تعلق الحكم بجنس الجمع فلا يستفاد منها إلا ثبوت الحجيه لجنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم فى أصل المرجعيه و انهم إذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن دفع هذا الاحتمال بالإطلاق و العموم (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا يعقل من الشارع أن يهمل بيان الموضوع و شروطه مع كثره الابتلاء به و أهميته فى الدين إذ عليه يتركز عباده الناس و أعمال البشر فلو كان يعتبر فى موضوعه شيئا كالاعلميه و نحوها لبيّنه الشارع بكثره توجب وصوله إلينا كما منع من القياس منعا وصل إلينا هذا مع أن الآيه المذكوره فى مقام سن القانون فيستفاد منها حجيه كل فرد ثمَّ انه إذا شككنا ان المتكلم

في مقـام البيـان أم لا ـ فالأصل كونه في مقام البيان ثمَّ انه لم يكن جمع في الآيه أضـيف إليه اسم الجمع و إنما أضـيف أهل إلى الذكر و هو ليس بجمع.

(و أجيب رابعـا): بأن مثل روايه أبي خـديجه و لكن انظروا الى رجل منكم و مثل مقبوله عمر بن حنظله لكن انظروا الى من كان منكم و قول العسـكري (ع) في روايه الاحتجاج المرويه عن تفسـيره (ع) و أما من كان من الفقهاء الى غير ذلك من الاخبار مما يشاركها في إفاده التعميم قد وردت نهيا عن الرجوع الى فقهاء المخالفين و رواتهم و حكامهم فلا يسـتفاد منها سوى جعل فقهاء الشـيعه مرجعـا لعوام الشـيعه. و عليه فهي غير وارده في مقـام بيـان الحجيه الفعليه حتى يتمسـك بإطلاقهـا بـل إنمـا هي في مقـام تشـخيص طـائفه المرجع من غيرهـا في الجمله. (و لا ـ يخفى ما فيه) فإنه كيف يتصور فيها ذلك و هي في مقام إيضاح القانون و ضرب القاعده فهي نظير قوله تعالى أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا.

[الكلام في مقبوله عمر بن حنظله]

(إن قلت): ان في مقبوله عمر بن حنظله وقع السؤال من الراوي ثانيـا عن حكم صوره الاختلاـف فقـال: فـان اختار كل منهما (أي المتنازعان) رجلا

من أصـحابكم فاختلفـا في حكمكم الخبر، فإنه لو كان قوله (ع) في المقبوله المـذكور (انظروا الى من كان منكم) يشـمل صوره التعارض لم يكن وجه لهـذا السؤال ثانيا و لكان تعيين الامام (ع) الأعـدل الأفقه عند المعارضه مقيدا للقول المذكور و لا يذهب اليه ذاهب. و بعباره أخرى ان هذه المطلقات لو كانت تشمل صوره التعارض لكان المطلق الموجود في صور المقبوله يشمل

صوره التعـارض و لو كـان شاملاـ لهـا لمـا سأل الراوى عن حكمها فسؤال الراوى عن حكم صوره التعارض أدل دليل على عـدم الشـمول. (قلت): ان الامـام ذكر أولاـ حكم المتنازعين و أمرهم بالـذهاب لكل من روى حـديثهم و هـذا يـدل على جواز رجوع المتنازعين لكل حاكم حتى لو خالفه آخر أفضل منه ثمَّ بعد هذا تعرض السائل لصوره أخرى و هى صوره ما إذا كان المتنازعان كلاـ منهما يريـد حاكما غير ما يريـده الآخر فبيّن حكمها. و الحاصل انه (ع) فى الصوره الأولى بيّن أن وظيفتهم الرجوع الى كل حاكم لحل الخصومه سواء كان له مخالف فى الحكم أفضل منه أم لا ثمَّ لما سأل السائل عن صوره أخرى و هى صوره اختلاف المتنـازعين فى اختيـار الحـاكم و هى غير الاولى و لا يمكن الإرجاع فيها لاختيار المتخاصـمين أى حاكم كان لبقاء الخصومه إذ كـل منهمـا يختـار مـا يوافق هواه لـذا عين الامام (ع) من يرجع إليه فى هـذه الصوره و من هنا تعرف وجه سؤال السائل عن هـذه الصوره. فـإنه بالقرينه العقليه المـذكوره (و هى عـدم حل الخصومه فى هـذه الصوره بالرجوع لمطلق المجتهـد) علم السائل عـدم إراده الإطلاق من كلام الامام (ع) الأول الذى أرجع فيها المتنازعين لمطلق المجتهد بحيث يشـمل هذه الصوره الثانيه فسأل عنها الامام (ع) مره أخرى لمعرفه حكمها هذا مع انا لا نسلم عدم صحه السؤال عن بعض افراد المطلق.

(إن قلت): ان روايه الاحتجاج وارده فى مقام بيان الفرق بين علماء

اليهود و علمائنا لا فى مقام بيان التكليف الفعلى المحتاج إليه لأن السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع

إلى علمائنا و إنما أشكل عليه ذم اللّه تعالى لعوام اليهود على الرجوع الى علمائهم فلا وجه للتمسک بإطلاق ما فيها من قوله عليه السّلام:

«أما من كان» بعد وروده فى ذلک المقام (قلت) ان التفصيل الموجود فيه يظهر منه انه فى مقام ضرب القاعده و لا ينافى ذلک كونه فى مقام بيان الفرق بين علمائنا و علماء اليهود و قد تقدم ص ۲۹ الكلام فى هذا الخبر بما يوضح لک حقيقه الحال إنشاء اللّه.

(إن قلت) ان التوقيع الشريف قد أمر فيه بالرجوع للرواه و هو ليس بتقليد بل هو تحصيل دليل (قلنا) ان الرجوع للرواه قد يكون تقليدا و قد لا يكون تقليدا. و التوقيع الشريف يشمل الأمرين.

(و أجيب خامسا) ان الإطلاقات و إن كانت شامله للفتوى بالمعنى المصطلح و لصوره التفاوت فى الفضل مع الاختلاف فى الرأى لكن مقتضاها الحجيه الذاتيه الطبيعيه لا الفعليه لأنه لا يلزم منها محذور الاستحاله (و فيه) ان الإطلاقات كما انه لها الظهور فى شمول المتعارضين و فى الحجيه التعينيه كذلک لها الظهور فى الحجيه الفعليه و ذلک لأن الإنشاء بداعى بيان الملاک خلاف الظاهر (و أجيب سادسا) ان الانصاف أن الاستناد فى حكم مخالف للأصل و الإجماعات المعتضده بالشهره إلى مثل هذه الإطلاقات التى كانت بمرأى و مسمع من أصحابنا السابقين القائلين بعدم التخيير بين الأفضل و المفضول فى غايه الاشكال (و لا يخفى ما فيه) فانا لو سلمنا ذلک فان هذا مجرد استبعاد و لعل كان فتوى الكثير منهم بالأعلم من جهه الاحتياط أو الأصل. و كم خفى على الأوائل ما ظهر للأواخر، أو لعل ذلک لعدم اجتماع شرائط الحجيه فى نظرهم فى مطلقات أدله التقليد بحيث

تشمل الأفضل و المفضول و قد تقدم الكلام فيها فی

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۰

أدله التقلید فراجعه. مضافا إلی ما عرفت من کثره الابتلاء بهذه المسأله و أهمیتها فی الدین فلو کان الاشتراط بالأعلمیه معتبرا لبینه الشارع بنحو یصل إلینا. ثمَّ ان (بعض أساتذه العصر) قرر الاستدلال بإطلاق الآیات و الروایات بما حاصله ان هذه الأدله إنما نخرجها من ظهورها فی الحجیه التعیینیه إلی الحجیه التخییریه فی مورد المعارضه من جهه القرینه الخارجیه و العقلیه. أما الخارجیه فهی کثره الاختلاف فی الفتوی مع التفاوت فی الفضیله خصوصا فی عصر صدور الروایات الداله علی حجیه الفتوی فتحمل علی الحجیه التخییریه عند المعارضه بل ربما یقال ان الإجماع علی عدم وجوب الاحتیاط هو القرینه علی الصرف المذکور. و أما القرینه العقلیه فهی انه فی مقام المعارضه یدور الأمر بین رفع الید عن إطلاق الحجیه فی کل من المتعارضین أو عن أصلها، و لا ریب ان الأول أولی لأنه المتیقن و لا موجب لرفع الید عن أصلها فتقید حجیه کل منهما باختیاره (ثمَّ أجاب عنه) أولا بالمنع من کثره وقوع الخلاف بین المفتین فی تلک العصور لتمکنهم من مراجعه الأئمه (ع) و ثانیا انه لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار حتی فی تلک العصور فلا یصلح ذلک قرینه علی صرف الإطلاقات إلی الحجیه التخییریه لأن الأدله الداله علی الحجیه لا تشمل حال المعارضه و الشاهد علیه وقوع السؤال عن علاج الروایات المتعارضه فلو کانت الإطلاقات الأولیه کافیه لما احتاجوا للسؤال، و أما القرینه العقلیه ففیها ان ترجیح التقیید المذکور علی تقیید حجیه کل منهما باختیار الآخر بلا مرجح إذ اللازم هو الخروج عن الإطلاق

حذرا عن أدائه إلى التعبد بالمتناقضين و اما نحو التقييد فلا دليل عليه و بما انه يمكن أن يكون التقييد على النحوين المذكورين أو أكثر و لا مرجح لبعضها على بعض فلا محاله يسقط الدليل على أصل الحجيه فى مورد المعارضه، انتهى.

(و لا يخفى) ما فى استدلاله و ما فى جوابه عنه. أما فى الاستدلال فلأن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۱

الأدله بعد فرض إطلاقها و شمولها لمورد المعارضه تكون ظاهره فى ثبوت الحجيه لكل منهما لا لأحدهما دون الآخر و حيث ان السلوك لا يمكن بهما معا فالعقل يخير بينهما فى السلوك لا فى الحجيه لأن الجاعل حيث لم يرجح فلا بد أن يكون قد أرجع الأمر إلى العقل و هو يخير بينهما نظير ما إذا اختلف طبيبان فى مرض فإن الإنسان يتخير بينهما و ليس يسقط قول الطبيب عن الحجيه و يرجع لشى ء آخر و هكذا فى كل فن و ليس ذلك إلا لعدم السقوط بالتعارض كما تقدم. ثمَّ كيف يجعل مجرد الإجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينه على الصرف المذكور مع ان عدم وجوب الاحتياط يجتمع مع الرجوع الى الأصل. ثمَّ إن جعل القرينه العقليه هو الدوران المذكور ليس بصحيح مع فرض شمول الأدله و إطلاقها فإنه مع الإطلاق يكون كل منهما حجه و لكن سلوكهما غير ممكن فالعقل لا محاله يتخير كما تقدم فى سائر الحجج عند العقلاء إذا تعارضت. و أما ما أجاب به أولا ففيه ان كثره وقوع الخلاف إن كانت قرينه فهى لا تخرج عن قرينيتها سواء كانت موجوده فى تلك العصور السابقه أو بعدها لكون المتكلم عالما بالمستقبل لأنه المشرع الذى شرع الأحكام

على سبيل الدوام و نظره الى العصور على حد سواء. و أما ما أجاب به ثانيا فالتحقيق كما تقدم و سيجى ء إنشاء اللّه ان الأدله الأوليه تفى بحال المعارضه بواسطه شمولها بإطلاقها لها و هى تقتضى حجيه كل من المتعارضين و لكن العقل يخير فى سلوكهما، و أما ما استشهد به على عدم وفاء الأدله بحال المعارضه (فلا يخفى ما فيه) فإنك لو نظرت الى الاخبار من أول الفقه الى آخره لرأيت من الإطلاقات الكثيره التى وقع السؤال عن بعض مواردها و الامام (ع) يجيب و يستشهد بالمطلق و استشهاد الأئمه عليهم السلام بإطلاق الآيات فى مورد السؤال عن بعض أفرادها أكثر من أن يحصى كيف و السؤال قد يكون من جهه غفله السائل أو لعدم وضوح إطلاقها لديه أو لشبهه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۲

تعتريه. و قد عرفت فيما تقدم فى مقبوله عمر بن حنظله وجه سؤال السائل عن حكم المتعارضين فى مبحث دلاله السنه على جواز تقليد المفضول.

(الدليل الثانى للمثبتين جواز تقليد المفضول)

أن الأئمه (ع) قد أمروا بالرجوع الى مثل الثقفى و ابان و زراره و زكريا و عمير و يونس و نحوهم من دون التقييد بعدم وجود أفضل منه (و الجواب عنه) انه لم يثبت أن معاصرى مثل الثقفى ممن أمر بالرجوع إليهم كان فيهم من يخالف الثقفى فيما يفتى به من المسائل الفرعيه و كان أفقه و أعلم من الثقفى حتى يثمر إطلاق قوله عليه السّلام عليك بالثقفى و هكذا الكلام فى سائر أصحابهم (ع) الذين أمروا بالرجوع إليهم بل الظاهر من وثاقتهم و اعتماد الامام عليه السّلام و تعيينهم للمرجعيه كونهم أفضل من غيرهم أو مطابقه قولهم للواقع، و من

هنا قال فی الشرائع و غیرها: ان نصب المفضول للقضاء جائز من الامام علیه السّلام لأن نقصانه مجبور بنظره، روحی و أرواح العالمین له الفداء.

[الدلیل الثالث علی جواز تقلید المفضول]

(الدلیل الثالث لهم) انه إذا لم یکن المفضول قابلا للتقلید کان مساویا للجاهل و الدلیل دل علی نفی المساواه قال تعالی هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لٰا یَعْلَمُونَ (و أجیب) انه یدل علی العکس لأن المفضول جاهل فی مقابل الأفضل فی مقدار من العلم فلو جاز تقلیده کالافضل کانا متساویین (و لا یخفی ما فیه) فان المراد من الآیه نفی المساواه من جمیع الجهات بمعنی انه لا مساواه بینهما من جمیع الجهات و هذا لا ینافی ثبوت المساواه بینهما فی بعض الجهات کجواز الصلاه خلفهم جماعه و صحه تزویجهم و نحو ذلک، فالآیه لا دلاله فیها علی عدم مساواه المفضول للأفضل فی جواز الرجوع، و لو سلمنا انها تدل علی عدم المساواه و لکنه لعله علی سبیل الاستحباب و الأرجحیه الاستحسانیه و قد تقدم الکلام فیها فی الدلیل السابع علی وجوب تقلید الأعلم.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۳

[الدلیل الرابع علی جواز تقلید المفضول]

(الدلیل الرابع لهم) أن نفرض شخصین مجتهدین فی نفس الأمر أو فی نظر المقلد و لم یقلد واحدا منهما حتی صار أحدهما أعلم اما باعتبار قوه ملکته أو نقصان ملکه الآخر ففی هذه الصوره کان العامی مخیرا فی تقلید أی منهما شاء قبل حدوث الأعلمیه فی أحدهما و بعد حدوثها یشک فی ذلک فیستصحب التخییر فاذا ثبت عدم لزوم تقلید الأعلم فی هذه الصوره یثبت فی سائر الصور بالإجماع المرکب إذ لا قائل بالفصل (و لا یخفی ما فیه) فان الإجماع المرکب غیر مسلم و لو سلم فهو لا ینفع مع الأصل و إنما ینفع مع قیام الدلیل کما قرر فی محله (و قد أجیب أیضا) بأن الحکم بالتخییر حکم عقلی و مناط

الحكم العقلى عدم وجود المرجح و قد وجد المرجح و هو الأعلميه لأحدهما مضافا الى أن الاحكام العقليه لا يجرى استصحابها (و لا يخفى ما فيه) فإنه مع قطع النظر عن إطلاقات الأدله كما هو ظاهر حال المستدل المذكور يكون الحكم بالتخيير حكما شرعيا مستفاد من الإجماع أو من القطع بعدم تكليف العامى بالاحتياط كما عند بعضهم و لولاهما لما أمكن إثبات التخيير عقلا لإمكان الاحتياط فاذا كان التخيير حكما شرعيا صح استصحابه لاحتمال عدم المرجحيه بالأعلميه إذ فرض الكلام انا نشك فى المرجحيه بها

[الدليل الخامس على جواز تقليد المفضول]

(الدليل الخامس لهم) ما حكى عن صاحب الفصول من أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصرى الامام عليه السّلام تقليد أصحابه بل كان عليهم الأخذ من الامام عليه السّلام بلا واسطه أو العمل برواياته لأن القائلين بوجوب تقليد الأعلم يقولون بوجوب الرجوع اما الى الأعلم أو الى الروايات أما الملازمه فواضحه و أما بطلان التالى فبالضروره لان عوام الشيعه فى زمن الامام عليه السّلام كانوا يأخذون معالم دينهم من الصحابه مع وجود الاختلاف بينهم و تفاوت مراتبهم فان فى حديث منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام فى اختلاف الحديث و الحكم ما يدل على أنه قد يقع الاختلاف بين أصحاب رسول اللّه فى الاحكام و لم يكونوا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۴

مقتصرين على الأخذ من الامام عليه السّلام و روايه أبان بن تغلب كالصريحه فى نفى ذلك و السيره المستمره شاهده عليه (و لا يخفى ما فيه) فإنه إنما صح ذلك لتجويز الامام عليه السّلام نظير ما إذا جوز الأعلم الرجوع إلى المفضول ثمَّ انه لم يثبت من السيره جواز الأخذ

من الصحابه مع العلم بالمخالفه للإمام كما هو مورد الكلام بل فی هذه الصوره قامت الضروره علی بطلان الفتوی و عدم الأخذ بها.

[الدلیل السادس علی جواز تقلید المفضول]

(الدئل السادس لهم) و قد حکی التمسک به عن الحاجبی و العضدی و حکاه فی النهایه و المنیه عن جماعه و فی المسالک عن بعض، السیره المستمره بین أهل التقلید من السلف الی هذا الآن فان عوام کل عصر لم یشتغلوا فی طلب الأعلم فی الذهاب إلی الأطراف و البلدان بل کانوا یعتمدون علی فتوی المجتهد الجامع للشرائط و لم نسمع ان أحدا من الأئمه أو أصحابهم منع من الأخذ بفتوی المفضول مع ان التقلید من الأمور المهمه التی ینبغی کمال الاهتمام بشأنها (و الجواب عن ذلک) أولا بالمنع من تحقق السیره المذکوره کیف و المشهور بین العلماء بل المدعی علیه الإجماع هو وجوب تقلید الأعلم و معلوم ان الإمامیه کانوا مقلدین لأولئک العلماء فکیف یقال باستقرار سیرتهم علی الرجوع لغیر الأعلم و لو سلمناه فنقول: انا نمنع کشفها عن رأی المعصوم علیه السّلام لأنها ناشئه عن عدم المبالاه فی الدین حیث ان أکثر العلماء یفتون بوجوب تقلید الأعلم (و ثانیا) أنا لم نحرز ان الامام علیه السّلام أو أصحابه قد علم بتقلید المفضول مع علم المقلد بمعارضه قوله مع قول الأفضل منه و لم یمنعهم عن ذلک (و الحاصل) انا لا نعلم باستمرار السیره علی الأخذ بفتوی المفضول مع العلم بالاختلاف مع فتوی الأفضل، هذا و ان السیره المذکوره فی زماننا ربما یمنع منها بدعوی انا لم نجد أحدا یقلد فقیها مفضولا فی نظره و مخالفا للأفضل فی فتواه إذ الغالب فی تقلید المفضول إنکار مقلده أفضلیه غیره علیه أو عدم

اختلافهما فيما يفتيان به

لمقلديهم أو عدم علمهم باختلافهما.

[الدليل السابع على جواز تقليد المفضول]

(الدليل السابع لهم) لزوم العسر و الحرج فى الاقتصار على تقليد الأفضل لعسر اطلاع العوام و النساء و المكلفين أوائل بلوغهم على المجتهد الذى هو أفضل أهل زمانه و قد حكى الاستدلال بذلك عن صاحب المصابيح و الفصول.

(و الجواب عنه) بأن العسر المدعى اما أن يكون من جهه تشخيص الأفضل أو فى الرجوع اليه من البلدان النائيه أو فى العمل بفتواه و الكل كما ترى.

(أما الأول) فبالنقض بتشخيص نفس المجتهد فكما ان تشخيص المجتهد لا عسر فيه و لا حرج كذا تشخيص الأفضل، و حله أن الأفضليه موضوع من الموضوعات العرفيه كالعداله و الاجتهاد يمكن إحرازها بالطرق المذكوره لإحراز الموضوعات العرفيه و الفحص عنه يتقدر بقدر الإمكان الغير البالغ حد العسر أو الحرج.

(و أما الثانى) فلأن الرجوع الى الأفضل يتقدر بقدر الإمكان الغير البالغ حد العسر فإن أمكن أخذ فتاويه مطلقا و لو بواسطه الرساله أو إخبار وكلائه العدول تعين الأخذ بها و إلا تعين الرجوع لغيره مراعاه للأفضل فالأفضل و قد تقدم الكلام فى تعسر العمل بفتاوى المجتهد الجامع للشروط فراجعه.

(و أما الثالث) فلأن الأفضليه لا توجب صعوبه العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الأفضل أصعب لكثره فتاويه بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسأله مثل الأعلم.

[الدليل الثامن على جواز تقليد المفضول]

(الدليل الثامن لهم) ما هو المحكى عن المحقق القمى «ره» و حاصله الاستناد الى دليل الانسداد القاضى بوجوب الأخذ بفتوى العالم للعامى من دون فرق بين الأعلم و غيره (و جوابه) انه غير تامه مقدماته لأنه من جملتها لزوم العسر و الحرج فى انحصار الأخذ بقول الأعلم و هذه المقدمه قد عرفت

فسادها على أنه يتم

لـو لم يقم دليـل لفظى على التقليـد كـل هـذا فى غير الزعيم الـدينى الـذى يتولى شؤون المسـلمين فـإنه لاـ بـد و أن يكون أعلم الموجودين فى تطبيق الأحكـام الشـرعيه على مصاديقهـا و تشـخيص العنـاوين الثانويه فى مواردها و أبصـر بتـدبير الأمور حسـب القوانين الشرعيه لئلا يوقع المسلمين فى التهلكه و لئلا يفرط بأموالهم و أرواحهم و أعراضهم.

و ينبغى التنبيه على أمور لا بد لمن يذهب لوجوب تقليد الأعلم من اطلاعه عليها:

اشاره

المراد بالأعلم

«أحدها» أن المراد بالأعلم هل هو الأزيد إدراكا و أسرع من غيره معرفه

كما هو مقتضى وضعه اللغوى أو أكثر معلومات من غيره كما هو المتعارف إطلاقا أو الأقوى فى ملكه الاستنباط من غيره بأعمال القواعد فى مجاريها و تحصـيل أدله الوقائع فى مواردها و معرفه نتائجها من معانيها و مبانيها كما هو مقتضـى تفسير العلم بالملكه فى تعريف الفقه. و لاـ بـد لنـا فى تشـخيص ذلـك من الرجوع للأـدله التى أقامهـا القوم على وجوب تقليـد الأفضل و الأعلم لأن المعنى الـذى يثبت منها هو الذى يجب اتباعه و من راجع الأدله ظهر له ان المعنى الثالث هو المراد خصوصا الأدله اللفظيه للتعبير فيهـا بالأـفقه و لقوله عليه السّـلام أنتم أعلم الناس إذا علمتم و فهمتم معانى كلامنا. و عن معانى الأخبار بسـنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا، الحديث. و عن بصائر الدرجات و الاختصاص للشيخ المفيد بسندهما لأبى عبد اللّه «ع» انه قال: أنتم أفقه الناس ما عرفتم معانى كلامنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۷

لينصـرف على سبعين وجهـا. و قوله عليه السّـلام ينظر إلى أفقههمـا و أعلمهمـا بأحاديثنـا و إن كـان مقتضـى الأصل اراده جميع المعانى الثلاثه المتقـدمه بأن يكون المراد الأفضـليه فى جميعها لأن مقتضـى الأصل الـذى ذكروه لترجيـح الأفضل و بعض الأدله الأخرى هو الترجيح بكل مزيه يحتمل الأرجحيه بها و بكل من المذكورات يحتمل المرجحيه بها فراجعها فعلى أى منها اعتمدت فاحكم بما يقتضيه.

وجوب الرجوع للأعلم عند المخالفه لغيره فى الفتوى

(ثانيها) إنما يجب الرجوع الى الأفضل عند مخالفته فى الفتوى للمفضول

أمـا مع اتفاقهمـا فهو مخير فى الرجوع لأيهمـا شـاء خلافا لبعضـهم حيث ألزم بالرجوع للأفضل مطلقا مـدعيا انه المعلوم حجيته و غيره مشكوك الحجيه حتى عند

موافقته له فان العقل إنما يحكم بمعذوريه العبد إذا خالف الواقع فيما إذا استند الى ما هو حجّه عنده فمثلا لو كان يعلم بعدم حجيه شىء كخبر الفاسق و كان خبره موافقا لخبر العادل فلا يجوز الاستناد إليه لأنه لم يكن معذورا لو كان مخالفا للواقع كما كان معذورا لو استند الى خبر العادل فالواجب على المكلف بحكم العقل أن يستند فى عمله الى ما يراه حجه و حجيه غير الأعلم مشكوكه حتى لو وافق الأعلم. (و جوابه) ان المكلف إذا علم عدم الاختلاف بينهما فالثابت له من الحكم الشرعى ليس إلا ما دل عليه كل منهما و كان معذورا لو استند الى كل واحد منهما لأنه يقطع بدلاله الحجه عليه و خصوصيه الدليل ليس لها مدخل فى الحكم و لذا لا يلزم الاستناد إلى الروايه الصحيحه فيما إذا توافقت مع الضعيفه. سلمنا ذلك لكن نقول ان فتوى المفضول إنما كان المانع من شمول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۸

أدله التقليد لها هى المعارضه و مع الاتفاق لا معارضه فيشملها الأدله فهى بنفسها حجه و الاستناد إليها استناد إلى الحجه و أما الأدله التى أقيمت على وجوب الرجوع للأفضل فهى اما ظاهره فى خصوص مخالفته للمفضول أو القدر المتيقن منها هو ذلك (نعم) لو بنينا على الموضوعيه و قلنا بحجيه قول الأفضل دون المفضول وجب الرجوع الى الأفضل حتى مع الاتفاق فى الفتوى لأنه بناء عليها يكون العمل المستند الى فتوى الأفضل معنونا بعنوان فيه المصلحه التى يتدارك بها الواقع دون العمل المستند لفتوى المفضول.

(إن قلت) ان الفعل من حيث كونه مفتى به ذو مصلحه كما فى مؤديات الامارات فمجرد تعلق الفتوى

بحكمه يوجب أن يكون موضوع الحكم ذا مصلحه مقتضيه له فلا- يجب الرجوع الى الأفضل بخصوصه مع الاتفاق فى الفتوى كما لا- يجب فى الأمارات (قلنا) قد تقدم منا ان القول بالموضوعيه معناه ان سلوك الاماره و تطبيق العمل عليها فيه مصلحه يتدارك بها ما يفوت من الواقع فالفعل من حيث كونه مفتى به لا مصلحه فيه و إنما المصلحه من حيث تطبيقه على الفتوى (نعم) يكون تقليد غير الأعلم بعنوان انه الحجه مع وجود الأعلم تشريعا محرما على مسلكك من يقول بأن التقليد هو الالتزام كما هو مسلكك السيد فى عروته لأنه يكون قد التزم بحجيه من ليس هو بحجه.

عدم وجوب الفحص عن الأعلم

(ثالثها) هل يجب الفحص عن الأعلم الظاهر عدم وجوبه لأصاله عدم الأعلميه

كما سيجى ء إنشاء اللّه بيان هذا الأصل فى التنبيه الخامس (نعم) فى صوره العلم الإجمالى بأعلميه أحدهما مع العلم باختلافهما يجب الفحص كما سيجى ء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۴۹۹

ذلک إنشاء اللّه فى التنبيه السابع.

(إن قلت) ان أصاله عدم الأعلميه لا تنفع فى إثبات حجيه قول المفضول (قلنا) الأدله على حجيه الفتوى تشمله و إنما كان يمنع من ذلك فتوى الأفضل المخالفه لفتواه فبعد نفى ذلك بالأصل كانت شامله له بلا مانع. نظير ما إذا شك فى فسق زيد العالم فان الاستصحاب يثبت عدم فسقه فيكون مشمولا لوجوب أكرم العلماء، و عليه فلا وجه لما يقال من أن أصاله عدم الأعلميه لا تعين الحادث و ان احتمال التعيين الأصل لا يرفعه.

(إن قلت) يجب الفحص عن المعارض لفتوى المجتهد كما يجب الفحص عن المعارض للروايات عند العمل بها. (قلنا) السيره مستقره على عدم الفحص عن المعارض فإن العامى إذا أخذ الفتوى من المجتهد لا يجب عليه الفحص عنها

بخلاف الروايات. مضافا الى العلم الإجمالى فى الروايات بوجود المعارض فى أغلب محال الابتلاء بخلاف الفتاوى التى هى محل ابتلاء العامى فإنه لا يعلم إجمالا بذلك فيها.

(إن قلت) ان فى روايه داود بن الحصين تنظر إلى أفقههما و لفظ «تنظر» يدل على وجوب الفحص (قلنا) ان لفظ «تنظر» ليس فيه دلاله على الفحص و إنما يراد به الأخذ. سلمنا لكن الروايه وارده فى الخصومه و القضاء. سلمنا لكنها ضعيفه و قد تقدم الكلام فيها فى أدله الأعلم.

(إن قلت) انه قبل الفحص لا يعلم بالبراءه فيستصحب عدم براءه الذمه فيجب عليه الفحص (قلنا) باستصحاب عدم الأعلميه يحصل له العلم بالبراءه فلا مجال لاستصحاب عدم البراءه.

(إن قلت) ان وجوب الفحص موافق للقاعده فإن التكليف معلوم إجمالا و يشك فى أنه على وجه التعيين على تقدير الأعلميه أو على وجه التخيير على

تقدير عدمها و ليس عنده ما يشخصه مع إمكان استعلامه فلا بد من الفحص حتى يعلم المكلف به (قلنا) أصاله عدم الأعلميه مع عمومات الأدله الداله على حجيه العالم و الأعلم تشخص التكليف و ان العبد مخير فى الأخذ بأيهما شاء، هذا كله مع إمكان إجراء أصاله البراءه عن وجوب الفحص لعدم العلم بوجوبه إلا اللهم أن يقال انه حكم عقلى مثل وجوب الامتثال و وجوب المقدمه لا يجرى فيه الأصل و إنما موضوعه إذا جرى فيه الأصل كان وجوب الفحص تابعا له نظير وجوب المقدمه و وجوب الامتثال.

(إن قلت) انا نعلم إجمالا بوجود الأفضل بين المجتهدين و نعلم إجمالا بالاختلاف فى الفتوى فى بعض المسائل فيجب الفحص عن الأفضل نظير العلم الإجمالى بوجود المعارض و المخصص و

المقيـد فى الروايات الـذى أوجب الفحص عنها عنـد الأخـذ بالروايه (قلنا) ان المجتهدين الاحياء الجامعين للشـروط الذين يجوز الأخذ بفتواهم و لا حرج فى الرجوع إليهم فى خصوص المسائل التى هى محل ابتلاء المكلف لا علم إجمالى كذلك يتعلق بهم و بفتاويهم حتى يجب الفحص عن أفضلهم و إنما هو أمر محتمل.

إذا لم تكن فتوى للأعلم فى المسأله

(رابعها) إذا لم تكن للأعلم فتوى فى مسأله يجوز الرجوع فيها لغيره ممن هو أعلم الموجودين

لشـمول أدله التقليـد لهـا بـدون معـارض و لأـنه القـدر المتيقن عنـد التنزل من الأعلم بقول مطلق، و لعـدم وجوب الاحتياط على العامى بالإجماع و لأنه كان وجود الأعلم كعـدمه بل يكون المفضول أعلم منه لأنه يـدرى بحكم المسأله و ذاك لا يـدرى هـذا بناء على جعل الفتوى المعارضه من الأعلم من قبيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠١

المـانع عن حجيه فتوى المفضول إذ مع عـدم فتوى الأـعلم لم يكن مانعا عن حجيته (نعم) لو قلنا بأن الأعلميه شـرط فان مقتضـى ذلك عدم حجيه فتوى غيره لعدم حصول الشرط فيه.

طرق معرفه الأعلم و بيان أصاله عدم الأعلميه

(خامسها) ان طرق معرفه الأعلم هى الطرق المتقدمه لمعرفه الاجتهاد.

(نعم) قـد يقـال: ان الظن المطلـق هنـا كـافى. و عليه فيجب تحصـيله إذا لم يحصـل العلم، بـل قيـل: انه يجوز التعويـل على الظن بالأعلميه بل احتمالها مع إمكان تحصيل العلم إذا لم يحتمل أعلميه الآخر بل يحتمل مساواتهما إذ مع احتمال أعلميه الآخر يجب الفحص لاحتمـال أنه هو الحجه الواجب اتباعها و ذلك لأن المقام يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير لان المظنون الأعلميه و محتملها فى الصوره المـذكوره يكون ذا مزيه يحتمل رجحانه بها على الآخر، و قـد يورد على هذا الأصل بأنه إنما يتم فيمـا لم يوجـد أصـل مقـدم عليه ينفى الأعلميه كما لو كان سابقا مفضولا أو مساويا فيستصـحب ذلك أو كان مقلـدا للآخر فإنه يستصـحب بقاء تقليـده له (و التحقيق) إن الأصل جارى فى نفى الأعلميه فى سائر الموارد ما عدى صوره العلم الإجمالى بأعلميه أحدهما على الآخر فإنه يتعارض أصاله عدم الأعلميه فى كل منهما. (و توضيح ذلك) ان كل منهما قبل بلوغه مرتبه الاجتهاد لم يكن أعلم

من صاحبه فيستصحب ذلك الى ما بعده (نعم) إذا علم إجمالا بأعلميه أحدهما تعارض الأصلان و إذا جرى أصاله عدم الأعلميه ثبت جواز الأخذ بفتواه و فتوى غيره لان هذا الجواز من آثار عدم أعلميه أحدهما على الآخر كما انه من آثاره عدم وجوب الفحص عن الأعلميه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۲

لأن هذا الأصل يثبت جواز الأخذ بكل منهما لا بواحد منهما حتى يفحص عنه.

و هو أصل فى شبهه موضوعيه و هى لا يجب فيها الفحص و هو نظير استصحاب عدم فسق زيد العالم ليندرج تحت وجوب أكرم العلماء.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلميه لا يثبت به التساوى بينهما الذى هو موضوع التخيير كما ذكره محشى الكفايه الشيخ محمد على (ره) و تبعه بعض أساتذه العصر (قلنا) لا دليل على اعتبار التساوى فى موضوع التخيير فى باب التقليد و إنما فى تعارض الأخبار ذكر الترجيح بالأفقهيه فى مقبوله عمر بن حنظله فقط و هى لم يأمر الإمام عليه السّلام فيها بالتخيير بعد فرض التساوى و إنما أمر عليه السّلام فيها بالارجاء حتى يلقى الراوى أمامه (و إن شئت قلت) ان أدله اعتبار الأعلميه إنما تدل على مانعيه الأعلميه من تقليد المفضول لا على اعتبار التساوى فى جواز الأخذ بأحدهما مخيرا فعدم الأعلميه كافى فى التخيير.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلميه لأحدهما معارض باستصحاب عدم بلوغ المجتهد الآخر رتبه هذا المجتهد كما ذكره بعض أساتذه العصر (قلنا) هذا الاستصحاب لا أثر له لأن عدم جواز الأخذ إنما هو مرتب على أعلميه غيره منه لما عرفت من أن الأعلميه مانعه عن الأخذ و الاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

فظهر

من هـذا كله ان الظن و الاحتمـال للاـعلميه لاـ أثر له و الأصـل يقتضـى التخيير بينهما و عـدم الفحص عن الأعلم منهما (نعم) مع العلم الإجمـالى بالأـعلميه و الشـك فى الاختلاـف فى الفتوى يمكن أيضـا أن يقال كـذلك بإجراء الأصل فى نفس الفتوى بأن يقـال الأصل عـدم صـدور فتوى من الأعلم مخالفه لهـذه الفتوى نظير أصاله عـدم مخالفه الشـرط للكتاب و السـنه و أصاله عـدم المعارض (نعم) الأصـلين المـذكورين لا يجريان فى صوره ما إذا علم بأعلميه أحـدهما و علم باختلافهما فى الفتوى فان فى هذه الصوره يجب الفحص عن الأعلم لأنه يعلم إجمالا بوجوب العمل بأحدهما و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۳

الأـعلم منهمـا دون الآـخر و إذا لم يعرف الأـعلم بعـد الفحص فيعلم حكم ذلـك فى التنـبيه السـادس الـذى سـيجى ء إنشـاء اللّه (فتلخص) ان أصـاله عـدم الأعلميه جاريه فى المقام و تقـدم على الأصل المـذكور لأنه أصل اشـتغال و أصاله عـدم الأعلميه هى استصحاب جارى فى الموضوع الخارجى و هو الأعلميه فيكون من الأصل الجارى فى الشبهه الموضوعيه، و قد تقرر فى محله ان الأـصول تجرى فى الشـبهه الموضوعيه بـدون الفحص بخلاـف الشـبهه الحكميه. هـذا مع إمكـان أن يقـال ان الظن تنفى اعتباره العمومات الداله على عدم اعتبار ما عدى العلم.

(إن قلت) نعم لكن نحن فى المقام لم نقدم المظنون أو المحتمل أعلميته من جهه اعتبار الظن أو الاحتمال بل من جهه انه يكون ذا مزيه على غيره فيـدور الأمر بين التعيين و التخيير (قلنا) الأدله التى تـدل على عـدم اعتبار غير العلم تـدل على عدم اعتباره حتى بنحو جعله موجبا للمزيه كالقياس (و بعباره أخرى) ان جعل ما

عـدى العلم موجبا للمزيه إنما يكون باعتبار الكشف الناقص فيه و الشارع قـد ألغى هـذا الكشف هـذا كله مع ما عرفت من عـدم جريان دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى المقام كما تقدم ص ۴۳۸.

وجوب الرجوع الى الأعلم مشروط بعدم كونه حرجيا

(سادسها) ان ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الأعلم إنما هو مع الإمكان

و عـدم لزوم الحرج أما إذا كان الرجوع اليه حرجيا لبعـده أو لعـدم فهم كلامه أو لعسـر الوصول اليه فليس بواجب تقليده لما دل من الكتاب و السنه على رفع الحرج و لجريان السيره على ذلك و لا وجه لما ذكره بعضهم من الرجوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۴

إلى الاحتياط لقيام الإجماع على عدم وجوبه على العامى و لأن المقام من قبيل التزاحم فان فتوى المفضول لا تسـقط عن الحجيه بالتعـارض و إنما تكون فتوى الأعلم مانعه عن فعليه حجيتها فاذا سـقطت فتوى الأعلم عن الحجيه الفعليه لم يكن هناك مانع عن فعليه الحجيه لفتوى المفضول نظير الجهل المانع عن فعليه الحكم و بزواله تتحقق فعليه الحكم المجهول و مع سقوط فتوى الأعلم عن الحجيه يرجـع للأـعلم بعـده فالأـعلم، لأـدله وجوب الرجوع إلى الأـعلم و مع التسـاوى يتخير و مع عـدم التمكن من الرجوع للمجتهـد الحى يرجع للميت إذا قلنـا بحجيه فتواه عنـد عـدم الحى و إلاـ فيرجع للاحتيـاط و مع عـدم إمكان الاحتياط أو لتعسـره يعمل بظنه الأقوى فالأقوى لانسـداد باب العلم عليه و لا وجه لإرجاعه للعمل بقول المشـهور لعـدم ثبوت حجيته عليه إلا من باب الانسداد و الانسداد لا يقتضـى إلا حجيه ظنه و مع عدمه يتعين العمل بالاحتمال لعلمه بعدم سقوط الواقع عنه. ثمَّ انه إذا انكشف عدم مطابقه عمله لما هو فتوى الأعلم

فقد ذكر السيد (ره) فى عروته انه عليه الإعاده و القضاء، و لكن لا يخفى ان ذلك لا يتم فيما لو رجع لغير الأعلم لما عرفت من أن قول غير الأعلم مع العجز عن الرجوع الى الأعلم حجه شرعيه فلا وجه للإعاده أو القضاء مع المخالفه و هكذا لو رجع لفتوى الميت من جهه انها حجه شرعيه عند تعذر الرجوع للحى، و أما عند الرجوع لظنه أو لاحتماله فلما كان وجه الرجوع ليس إلا من جهه حكم العقل بواسطه مقدمات الانسداد و هو لا يوجب كون ذلك حجه شرعيه عليه بل من باب ان العقل يرى لا مناص له إلا ذلك فان وافق الواقع أو وافق حجه من حجج الشارع أجزأه و إلا فذمه المكلف مشغوله بعد رفع الانسداد كما تقدم فى باب تبدل رأى المجتهد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٥

العلم الإجمالى باختلاف الفتوى بين المجتهدين

(سابعها) إذا علم اختلاف المجتهدين إجمالا و وجود الأعلم فيهم إجمالا من دون تشخيصه

فان تمكن من تعيينه وجب الفحص عنه لمعرفته تحصيلا للحجه الشرعيه ما لم يبلغ حد الحرج و ان لم يتمكن من معرفته كذلك تخير بين المجتهدين و لا يجب عليه الاحتياط و لا الجمع بين فتواهم و لا الأخذ بأحوط أقوالهم فيما إذا أمكن للإجماع على عدم وجوب الاحتياط و لأنه مع سقوط فتوى الأعلم عن الحجيه التعيينيه يكون العبد مخيرا بينها فى هذه الحال لأنه فى هذه الحال بمنزله عدم وجود الأعلم (و الغريب) ممن يلتزم فى أن الرجوع الى الأعلم من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير يذهب إلى أنه فى هذه الصوره المذكوره يتساقط الفتويان عن الحجيه عند المعارضه و يؤخذ بأحوط القولين لأنه مبرئ للذمه و (وجه الغرابه) ان الأمر فى

المقـام من قبيـل بـاب التزاحم لأـن فتوى المفضول غير سـاقطه عن الحجيه الشأنيه و كان المانع عن فعليتها هو حجيه فتوى الأعلم الفعليه فـإن فتوى المفضول حجه لو لا ـ حجيه فتوى الأعلم على سبيل التعيين فاذا سـقط الوجوب التعيينى صارت فتوى المفضول حجه و لو التزمنـا بسـقوط الفتويين فلا بـد من الرجوع الى الأصل أو الاحتياط لا الرجوع الى أحوط الفتويين (إلا اللهم أن يقال) إنهما حجه فى نفى الثالث و لكن هذا معناه عدم سـقوطهما و شـمول دليل الحجيه لهما حال التعارض. هذا كله مضافا الى وجود السـيره القـائمه على التخيير حتى لو قلنـا بـأن وجوب تقليـد الأـعلم من جهه بناء العقلاء فإنهم عنـد تعـذر معرفته يتخيرون و يؤيد ذلك دعوى الإجماع على عدم وجوب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۶

الاحتيـاط على العـامى عنـد التردد فى الأـعلم بين اثنين أو أكثر قـال الأسـتاذ كـا (ره): هـذا كله بنـاء على اشتراط الأعلميه لجواز التقليـد و أما بناء على ما ذكرناه من كون صدور الفتوى المخالفه من الأعلم مانعا من جواز تقليد المفضول فيمكن القول بالتخيير من أول الأمر، يعنى بدون الفحص و ذلك لأصاله عدم صدور الفتوى المخالفه ممن هو أعلم من الذى رجع اليه.

و (دعوى) ان الأصـل المزبور يجرى فى حق كـل منهما مع العلم بكـذب أحـدهما لأن إحـدى الفتويين فتوى مخالفه للأعلم من صـاحبه بلا ـ إشـكال (مـدفوعه) بـأنه لا ـ يلزم من جريـان الأصـلين مخـالفه عمليه للواقع إذا لم نجز التخيير الاسـتمرارى مع تعـدد المجتهـدين المتسـاويين (نعم) إذا قلنـا بـالتخيير الاسـتمرارى هنـاك كـان مقتضـى الأصـلين هنـا أيضـا ذلك فيلزم مخالفه عمليه للتكليف المعلوم. ثمَّ أعلم ان هذا كله مع عدم سبقه

بتقليد أحدهما و قلنا بوجوب البقاء للاستصحاب (نعم) إذا قلنا بأن الأعلميه شرط كان المقام من قبيل اشتباه الحجه باللاحجه نظير أن يعلم بعدم اجتهاد أحدهما و لا يتمكن من تعيينه فإنه لا وجه للتخيير. إلا اللهم أن يقال: ان اشتراط الأعلميه مع التمكن و يسقط مع عدم التمكن من أخذ فتواه و حينئذ فيتخير بينهما، و هل الظن بالأعلم فی هذه الصوره مع تعذر العلم يكون حجه يمكن أن يقال ان اعتبار الأعلميه ان قلنا انه من جهه قيام أدله عليها فالظن بها ليس بحجه كما هو الحال فی سائر الموضوعات الخارجيه لأن الأدله العامه الداله على عدم اعتبار الظن تشمل المقام و تدل على عدم اعتباره فيه، و إن قلنا باعتبار الأعلميه من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير فالظن بأعلميه أحدهما بعينه بل و احتمالها فيه دون الآخر موجب للترجيح لأنه يكون ذا مزيه فيدور الأمر بين التعيين و التخيير و لكن يمكن أن يقال أن الأدله الداله على عدم اعتبار غير العلم ظاهره فی نفی اعتباره حتی

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۷

بنحو الترجيح به نظير الأدله المانعه عن القياس مضافا الى ظهورها فی إلغاء الكشف الناقص الحاصل منه مضافا لما تقدم ص ۴۳۸ من عدم صحه التمسک فی المقام بدوران الأمر بين التعيين و التخيير (ثمَّ اعلم) ان الظن ان كان الأخذ به فی المقام من جهه كونه يوجب المزيه فی المظنون لا من باب قيامه مقام العلم فلا يجب تحصيله كما تخيله بعضهم إذ ليس من الواجب على العامی أن يحصل المزيه فی المجتهد الموجبه لترجيحه على غيره فمن الغريب من سلک هذا المسلک

و أوجب تحصيل الظن، و ان كان من باب قيامه مقام العلم و انه حجه وجب تحصيله لمعرفه الأعلم إذا قلنا بوجوب الفحص.

العلم بوجود الأعلم مع الشک فی الاختلاف فی الفتوی

(ثامنها) إذا علم وجود الأعلم فيهم مع الشک فی اختلافهم فی الفتوی

فقـد عرفت انه يجری أصاله عـدم صـدور فتوی مخالفه لفتوی المجتهد الذی يريد أن يرجع اليه فيتخير فی الأخذ بأيهما شاء و لا يجب عليه الفحص لأنه بالأصل المذكور عرف جواز الأخذ بكل منهما و الشبهه موضوعيه لا يجب الفحص فيها.

العلم بالاختلاف فی الفتوی مع الشک فی الأعلميه

(تاسعها) أن يعلم باختلافهم فی الفتوی و يشک فی أعلميه أحدهما

بحيث يحتمل تساويهما فأصاله عـدم الأعلميه جاريه فی المقام كما تقدم ص ۵۰۱ فيتخير بينهما و لا يجب الفحص لأنه بالأصـل المذكور عرف جواز الأخذ بكل منهما.

(إن قلت) ان وجوب الفحص فی المقـام بمنزله الفحص عن نفس المرجع فی الأحكام الشـرعيه (قلنا) قـد تقـدم فی التنبيه الثالث عدم وجوب الفحص.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۸

الشک فی الاختلاف فی الفتوی و الأعلميه

(عاشرها) أن يحتمل الاختلاف بينهم و يحتمل الأعلميه لأحدهم

فأيضـا أصـاله عـدم الأـعلميه و أصـاله عـدم صـدور فتوی مخـالفه لفتوی المجتهـد جاريتان فيتخير بينهما و لا يجب الفحص عن الحجه لكون كل منهما كان حجه عليه لو أخذ به بواسطه الأصلين المذكورين.

العلم بالأعلميه و بالفتوی المخالفه

(الحادی عشر) إذا عرف العامی الأعلم من المجتهدين تفصيلا و علم الاختلاف بينهم إجمالا

فلو رجع الی الأعلم فلا إشكال و لو رجع الی المفضول وجب عليه أن يميز المسائل فيأخذ بفتوی الأعلم فی المسائل التی اختلف المفضول فيها مع الأعلم و يصح له الرجوع فی المسائل التی لم يختلف فيها معه.

إذا تساوى المجتهدان فى العلم

(الثانی عشر) إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم يتخير العامى فى الرجوع الى أيهما شاء

سواء اختلفا فى الفتوى أو اتفقا فيها اما على مسلكنا فواضح لشمول أدله حجيه التقليد لهما و أما على مسلك المشهور من التساقط عند التعارض فيشكل التخيير بينهما مع أنهم أجمعوا على التخيير بينهما و لعل ذلك للإجماع و هو فى مثل هذه المسأله فى غايه الإشكال ثبوته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۰۹

الموارد التى يجوز فيها الرجوع الى المفضول مع وجود الأفضل

(الثالث عشر) انه قد يجوز الرجوع للمفضول مع وجود الأفضل فى موارد

منها فيما لو كان مجتهدون ثلاثه أحدهم مفضول و الاثنين فى مرتبه واحده ثمَّ صار المفضول أعلم منهم فإنه يستصحب التخيير بينهما الثابت أولا.

(إن قلت) ان التخيير بينهما عقلى لأنه إنما كان بواسطه القطع بعدم المرجح و هو منتف فى الآن الثانى فلا يجرى الاستصحاب لأنه لا مجرى له فى الأحكام العقليه كذا ذكره استاذنا المشكينى (ره) و أجاب عنه ان الظاهر ان الحكم بالتخيير حكم شرعى مستفاد من الإجماع و القطع بعدم تكليف العامى بالاحتياط و لولاه لما أمكن إثبات التخيير عقلا لإمكان الاحتياط فليس الحكم بالتخيير عقلى محض، لكن التحقيق ان هذا الجواب إنما يتم لو قلنا بأن اعتبار الأعلميه من جهه الأصل الذى يرجع لقاعده الاشتغال و أما لو قلنا انه من جهه قيام أدله خاصه على اعتبار الأعلميه من إجماع أو غيره فالأصل لا أثر له و كان يجب العدول إلى الأعلم لعدم معارضه الأصل للدليل، و أما دعوى الإجماع على حرمه العدول فيعارضها دعوى الإجماع على وجوب تقليد الأعلم.

و (منها) ما إذا كان مجتهدان متفاضلين ثمَّ صار الأمر بالعكس فيستصحب حجيه فتوى المفضول قال استاذنا المشكينى (ره) ان الثابت فى هذا المورد و ان كان هو الحجيه التعيينيه سابقا للمفضول و فعلا الحجيه التخييريه له

إلاـ أن الظاهر مسامحه العرف فى ذلك، و التحقيق كما عرفته فى المورد السابق ان الأصل المذكور إنما يجرى لو كان اعتبار الأعلميه من جهه قاعده الاشتغال و أما لو

كان من جهه الدليل الخاص فيجب العدول لتقديم الدليل على الأصل.

و (منها) ما لو قلد المفضول لتعذر الوصول إلى الأفضل فإنه بعد التمكن منه لا يجوز له العدول لاستصحاب حجيه قول المفضول فى حقه و عدم الإطلاق فى أدله وجوب تقليد الأفضل حتى تقدم على الاستصحاب المذكور فلا معارض للاستصحاب المذكور لاـ من دليل العقل و لاـ من النقل هذا إذا كان حرمه العدول من جهه الاستصحاب، و أما إذا قلنا انها من جهه احتمال التعيين بالأخذ بفتوى المفضول للعمل بها سابقا فتكون هنا معارضه باحتمال التعيين بالأخذ بفتوى الأفضل.

(إن قلت) انه يحتاط على هذا (قلنا) ان الإجماع قائم على عدم وجوب الاحتياط فيكون مخيرا بينهما و كيف كان فان وجد دليل خاص فى المقام على الأخذ بفتوى أحدهما أخذ به و إلاـ فالمرجع هو الاستصحاب لأنه مقدم على جميع الأصول (و بعباره أخرى) انه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر و مقتضى ذلك هو الأخذ بالاحتياط مع الإمكان و التخيير مع عدمه و حيث ان الاحتياط قام الإجماع على عدم وجوبه على العامى فالتخيير هو الثابت (و منها) ما إذا كان مجتهدان متساويين ثَمَّ صار أحدهما أعلم فقد يقال بوجوب العدول باعتبار انه يجب تقليد الأعلم ابتداء و استمرارا فاذا وجد الأعلم زال مناط الحجيه فى غيره فيجب عليه العدول لسقوط قول المفضول عن الحجيه و قد يقال انه يحرم عليه العدول لأنه قلد المجتهد الأول

و الرجوع إلى الأعلم من جهه انه القـدر المتيقن و فيما نحن فيه لم يكن قدرا متيقنا لاسـتلزامه للعدول المحرم فيستصـحب تقليده للمفضول. و قـد يقال بالأخـذ بأحوط القولين مع التمكن و التخيير مع عـدمه و قد يقال بالتخيير بين الفتويين لاشـتمال كل منهما على جهه مميزه لها و لا ترجيح فيستصحب التخيير بمعنى حجيه فتوى كل واحد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱۱

تخييرا (و أورد) فى تقريرات الشـيخ (ره) على استصـحاب جواز تقليـد المفضول بـأنه ليس الجواز أمرا وراء التخيير. و أجاب عنه أسـتاذنا المشكينى (ره) ان الجواز غيره بل هو أمر تعيينى ينشأ من التخيير فكيف يكون التعيينى عين التخييرى. و لكن التحقيق أن يقـال كمـا قـدمناه فى المورد السابق ان اعتبار الأعلميه ان كان من جهه الـدليل الخاص وجب تقليـد الأعلم لتقـديم الـدليل على الاستصـحاب و أمـا إن كان من جهه قاعـده الاشـتغال أو أنه القـدر المتيقن فالاستصـحاب المـذكور مقـدم عليها (و كيف كان) فالكلام تاره فى وظيفه المقلد و أخرى فى وظيفه المجتهد و ما يفتى به لو رجع له المقلد (أما الأول) فالمقلد لا يسـعه التقليد فى هـذه المسـأله أعنى خصوص مسـأله التقليـد لا بهما كان لأنه أمره دائر بين الرجوع للأول الـذى هو المفضول أو للثانى الـذى هو الأفضل و لا ثالث فى البين يقلـده إذ ليس الأفضل إلا الثانى و إلا كان أمره دائر بين الأول و هذا الثالث الأفضل، و عليه فالواجب على العـامى هو الاجتهـاد فى هـذه المسأله و يأخـذ بما اسـتقل به عقله و إلا فعليه أن يأخـذ بالمتيقن الحجيه و (توضـيح الحال و تنقيحه) هو ان كان كل من المفضول و

الأفضـل يفتيـان بجواز العـدول فلا إشـكال لأنه يكون العـدول هو المتيقن و فتوى الأعلم هى المتيقنه الحجيه و كـذا لو كان كل منهما يفتى بحرمه العـدول تكون فتوى المفضول متيقنه الحجيه و كـذا لو كان أحـدهما متوقفا و الآخر قائلا بالجواز بناء على أن التوقف عباره عن عدم الفتوى فيكون أيضا الأخذ بفتوى الأعلم متيقن الحجيه و كذا لو كان أحدهما يقول بالتخيير بين العدول و عـدمه و الآخر يعين أحـدهما فإن الأخذ بما يعينه الآخر و لو كان هو البقاء على المفضول يكون هو طريق الاحتياط لحجيه فتاواه فى سـائر المسائـل بفتوى الأـعلم (نعم) لو كـان أحـدهما يعين العـدول و الآـخر يمنعه فلاـ مـتيقن فى الـبين و عليه فيجب الأـخذ بالاحتياط أو بأحوط القولين فى الموارد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٢

لأـنه مـتيقن الحجيه عنـد كليهمـا فـان من يفـتى بغير الاحتيـاط يفـتى بجواز العمـل بالاحتيـاط أو بـأحوط القولين و ان لم يمكن الاحتيـاط تخير فى الأخـذ بأحـدهما، و اما (وظيفه المجتهـد) و ما يفتى به للعامى عنـدما يبتلى بهـذه المسأله فهو إن كان له دليل على شى ء منهما أخذ به و إلا فيرجع للاستصحاب. و أما دعوى الرجوع الى الأعلم من جهه بناء العقلاء فلا يخفى ما فيها فإنه قد عرفت فيما تقـدم عـدم ثبوت بنائهم على ذلك و فى هذه الأيام من يرجع للسـيره العقلائيه فى رجوعهم لأهالى الفن يجد شاهدا على دعوانا فإنك لا تجد المفضولين معطلين مع العلم بأنهم يخالفون الأفضـلين و قد اسـتدل الخصم بالرجوع للاطباء، و أنت إذا رأيت العقلاء فهل تراهم يتركون أطباء النجف و يرجعون لأطباء بغداد المعروفين مع العلم بالاختلاف معهم فى الأدويه.

ثمَّ ان السـيد (ره) فى عروته فى المسأله الرابعه و الثلاثين ذهب الى أن الأحوط هو العـدول إلى الأعلم و إن أفتى المجتهد الأول بحرمه العدول (و لا يخفى ما فيه) فإنه كما يحتمل تعيين تقليد الأعلم لأعلميته كذلك يحتمل تعيين تقليد المفضول لأسبقيته فى التقليـد و حرمـه العـدول عنه فليس لأحـدهما جهه ترجيـح على الآخر فكمـا يحتمـل اختصـاص حرمه العـدول بغير مـا إذا كـان المعـدول إليه أعلم كـذلك يحتمل اختصاص تقليـد الأعلم فيما إذا لم يسـتلزم العـدول. فاذن ليس لأحد الاحتمالين مرجح على الآخر حتى يكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و عليه فالأحوط هو الأخـذ بالاحتياط أو بأحوط القولين (نعم) ان منع من الإطلاق فى دليل حرمه العدول بحيث لا يشمل صوره ما إذا وجد الأعلم و سلم الإطلاق فى دليل وجوب تقليد الأعلم كـان الأحوط ما ذكره السيد (ره) و لعل الأمر كـذلك عنـد المشـهور لأن دليل حرمه العـدول عنـدهم أما الأصل أو الإجماع و الثـانى منتف فى محل الخلاف و الأصل لا يعارض الـدليل سواء كان الأصل استصـحاب حجيه فتوى الأول أو وجوب تقليـده أو الحكم الفرعى المطابق لفتواه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱۳

(إن قلت) ان تعبير السـيد (ره) بالأحوط من جهه أن اعتبـار الأعلميه فى المفتى عنـده من باب الاحتياط لا من جهه دليل خاص (قلنا) يعارضه إذن الاحتياط بعدم العدول فلم يكن العدول أحوط من البقاء.

(و منها) المسـتحبات فقـد ذهب بعضـهم الى جواز تقليد المفضول فيها للتسامح فى أدله السـنن فان فتوى المفضول ليست بأدنى من الخبر الضعيف بل لعل السيره على ذلك كما هو ظاهر. بل و يجوز الرجوع الى

الميت فيها (و لا يخفى ما فيه) فان محل كلامه هو صوره العلم بالاختلاف فى الفتوى و معه لا يجوز الرجوع للمفضول لاحتمال فتوى الأفضل بالوجوب (نعم) لو أفتى الأفضل بالحكم الغير الإلزامى فيجوز الرجوع للمفضول فيما لو أفتى فى ذلك المورد بالاستحباب من باب أخبار من بلغ لا من باب التقليد فلا يترتب عليه آثار التقليد فإن الأحكام الاستحبابيه أحكام شرعيه لا يجوز التعبد بها بغير الطرق الشرعيه.

(و منها) ما إذا مات المجتهد و قلنا بوجوب البقاء على تقليده و كان الحى الموجود أعلم منه فإنه ذهب بعضهم الى وجوب البقاء على تقليد المفضول دون تقليد الحى الذى هو أفضل و يعرف الكلام فيه مما سبق فى المورد الثانى من هذه الموارد.

(و منها) ما إذا قلد الأعلم فأجاز له الرجوع الى المفضول أو كان مقلدا لمجتهد هو أعلم زمانه ثمَّ صار مجتهدا أعلم منه و قلنا فى هذه الصوره يجب تقليد الأعلم فقلد الأعلم ثمَّ ان الأعلم أمره بالرجوع إلى الأول الذى صار مفضولا.

(و منها) ما لو قلد المفضول مع عدم علمه بالخلاف للأفضل بناء على أن تقليد الأفضل إنما يجب مع العلم بخلافه للمفضول.

(و منها) ما لو قلد المفضول لعدم علمه بالأفضل منه بناء على أن تقليد الأفضل إنما يجب إذا علم بخلافه للمفضول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١۴

التراافع عند المفضول

(الرابع عشر) انه يجوز الترافع عند المفضول مع وجود الأفضل

و قيل يحرم و بعضهم فصل فى المقام بين صوره ما إذا كان القضاء يرجع لتشخيص الموضوعات الخارجيه من جهه اشتباهها بالأمور الخارجيه الذى يرجع حله لليمين و البينات فيجوز الرجوع للمفضول لعموم أدله القضاء و بين صوره ما كان القضاء يرجع لبيان الحكم الشرعى من جهه عدم معرفته

كما لو كان النزاع فى الزوجيه من جهه نزاعهم فى كون العشر رضعات توجب التحريم أم لا و علم باختلاف الأعلم مع المفضول فى الفتوى فلا يجوز الرجوع للمفضول فى القضاء بـذلك لأنه يرجع لتقليـد المتنازعين للقاضـى. و ذهب المرحوم الشـيخ حسـن كـاشف الغطـاء فى أنوار فقـاهته الى جواز الرجوع للمفضول مع وجود الأفضـل لـدخول كـل منهمـا تحت عموم أخبار النصب و الولاـيه لاـ سـيما المرفـوعه و المقبوله فـإن الموجود فيهمـا (الى رجـل منكم) لاـ إلى أفقهكم (نعم) ذكر الأـفقه بعـد ذلـك عند الاختلاـف بينهمـا. و للسـيره القطعيه من زمن الأـئمه (ع) مع تقريرهم أصـحابهم على ذلك، و لم يثبت إجماع على لزوم تقـديم الأفضـل مطلقا (نعم) لو علم المقلـد الاختلاف بينهما فلا يبعـد القول بحرمه الرجوع الى المفضول لما يظهر من المقبوله فى مقام اختلاـف الراويين. قـال (ره) بـل قـد يخص ذلـك فيمـا لو رجع الترافع إليهمـا معـا و اختلفا فلا بـد من الترجيـح و اما مع الرجوع للمفضول فإنه يلتزم بقوله و ان علم مخالفه الفاضل له، انتهى.

و يدل على ذلك أيضا ما فى الوسائل فى بيان صفات القاضى من روايتى موسى و داود.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٥

جواز الرجوع للمفضول فى التصرفات الموقوفه على إذن الفقيه

(الخامس عشر) ان سائر التصرفات التى تختص بتدبير الأمور من الولايات

كما فى أموال الأيتام و الغائبين و المجانين و الأوقاف التى لا متولى لها و الوصايا التى لا وصـى لها و حق الامام (ع) و غير ذلك مما يرجع لولاه الأمور يجوز للمفضول القيام بها لشمول أدلتها للمفضول و الأفضل (و دعوى) اختصاص هذه التصرفات بالأفضل نظرا الى كونها من مناصب الإمامه فلا بد أن يقتصر فيها على مورد العلم بالاذن من الامام

(ع) و الأفضل معلوم إذن الامام له و الأصل عدم إذنه للمفضول (فاسده) بأن إطلاق الأدله حاكمه على هذا الأصل (و الحاصل) ان سائر ما دل على نيابه المجتهد العادل فى تلك الموارد المخصوصه يقتضى عدم الفرق بين الأفضل و المفضول فى صحه القيام بها حتى فى مسأله القضاء لشمول أدله القضاء أيضا إلا ان دعوى الإجماع فى كلام بعضهم على وجوب الرجوع الى الأعلم أوجب الاحتياط فيه، إلا ان الأستاذ الشيخ كاظم أعلا اللّه مقامه قال انه لم يثبت عندنا هذا الإجماع و قوى جواز الرجوع الى كل مجتهد عادل فى القضاء إلا أن يتحقق بينهما تعارض فى الحكم على وجه جائز منهما فيقدم الأعلم. و قد يفصل بين الترافع فى الشبهه الحكميه و بين الترافع فى الموضوعيه فيمنع اعتبار الأعلميه فى الثانى دون الأول و منشأه ان حقيقه الترافع فى الشبهات الحكميه تقليد المتحاكمين للحاكم و لكنه اشتباه لأن فصل القضاء بالفتوى ليس تقليدا منهما له و لذا لو تنازع المجتهدان رجعا للقاضى (نعم) يمكننا أن نقول بأن هذه المناصب تحتاج من هو أعرف بالأمور و أخبر بالأشياء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱۶

و أبصر بالأحوال و (بعباره أخرى) من له حسن التدبير و قوه التفكير فالأدله المطلقه مخصصه بالأعلم بهذا المعنى بالقرينه العقليه و قد تقدم تحقيق ذلك و تنقيحه فى أحكام المجتهد فراجعها لكى تعرف الحق فى المقام.

الأعلم فى مقدمات الفقه

(السادس عشر) انه لو كان أحدهما أعلم من الآخر فى مقدمات الفقه كالنحو و الصرف

مع التساوى فى الفقه ذهب صاحب الكشف الى وجوب تقليده و الحق انه ان كان مستند القول به هو قاعده الاحتياط و دوران الأمر بين التعيين و التخيير فالحق مع صاحب الكشف و ان كان مستنده الأدله

الخاصه فالظاهر ان المراد به هو الأعلم فی الفقه لانصرافها إلیه.

إذا عرضت علی العامی المسأله و لا یمکنه تأخیرها جاز له الرجوع للمفضول

(السابع عشر) انه إذا عرضت مسأله علی العامی و هو لا یعلم حکمها فیجوز الرجوع لأحد المجتهدین

و لو لم یکن هو الأعلم إذا لم یعلم اختلافه مع الأعلم فی الفتوی تفصیلا أو إجمالا لما عرفت من أن الفتوی المخالفه من الأعلم مانعه عن تقلید غیره لا ان الأعلمیه شرط و علیه فلا یجب علیه الاحتیاط و لا تأخیر السؤال عن الواقعه إلی ملاقاه الأعلم (نعم) لو قلنا بأن الأعلمیه شرط أو علمنا بمخالفه فتواه لفتوی الأعلم و لو إجمالا فیما یبتلی به من الوقائع فان لم یتمکن من الرجوع للأعلم جاز له الرجوع لغیره کما عرفته فی التنبیه السادس ص ۵۰۴ و ان کان یتمکن من الرجوع الیه جاز له الاحتیاط و جاز له

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱۷

تأخیر الواقعه إلی زمان ملاقاه الأعلم (نعم) صوره عدم إمکان تأخیر الواقعه هل هی من صور عدم التمکن من الأعلم حتی یجوز الرجوع الی غیر الأعلم أو أنها لیست منها حتی لا یجوز الرجوع لغیر الأعلم و یجب الاحتیاط یمکن أن یقال بالأول لفرض عسر الاطلاع أو عدم التمکن منه فعلا فی هذه الواقعه و معه یسقط وجوب الرجوع إلیه لأدله الحرج و العسر فیجوز الرجوع لغیره و یمکن أن یقال بالثانی باعتبار ان عسر الاطلاع علی فتوی الأعلم کان اتفاقیا من جهه فوریه الواقعه مضافا الی انه مع إمکان الاحتیاط لم یتعذر الرجوع الی الأعلم لأن الاحتیاط یقول به الأعلم (نعم) مع تعذر الاحتیاط یرجع لغیر الأعلم و مع تعذر غیر الأعلم یعمل بما ذکرناه فی التنبیه السادس ص ۵۰۴.

جواز الرجوع للمفضول عند فتوی الأعلم

بالاحتياط

(الثامن عشر) ان المسائل التى احتاط بها الأعلم و لم يكن له فتوى فيها

يتخير العامى بين العمل بالاحتياط فيها و بين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم لأن معنى الاحتياط هو التوقف فى الفتوى و مع توقفه فى الفتوى لا معنى لتقليده مضافا الى ما عرفته من أن فتوى الأعلم المخالفه هى المانعه من الرجوع لغيره و مع عدم الفتوى منه يرتفع المانع و حينئذ فالعامى اما أن يحتاط أو يرجع لغيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۱۸

الشرط التاسع عشر من شروط المفتى الأورعيه

[المراد بالأورعيه]

(الشرط التاسع عشر: الأورعيه) و المراد بها هى شده الاحتياط فى أمور دينه فإنه ذهب جماعه إلى اعتبارها فى المفتى مطلقا

[الأدله على اعتبار الأورعيه فى المفتى]

و يمكن أن يستدل على ذلك (أولا) بالإجماع من صاحب كتاب القوامع حيث قال فيه ان ظاهر إطلاقات معاقد إجماعاتهم عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع و هكذا فى شرح المبادى لفخر الإسلام الإجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب أن يجمع وصفى الاجتهاد و الورع و لنقل الإجماع عن المحقق الثانى فى اعتبار الأورعيه مثل الأعلميه (و فيه) انه موهون بحكايه الخلاف عن قوم فى المنيه مضافا الى ان الظاهر ان المراد بالورع فى كلمات المذكورين هو العداله لا الورع بمعنى شده الاحتياط و يمكن أن يستدل على ذلك بروايه الاحتجاج المتقدمه فى أدله التقليد حيث دلت على اعتبار مخالفه الهوى فإنها منتهى الورع. و لكن الظاهر انه لم يقل أحد باعتبار مخالفه الهوى بمعناه الظاهر فى مرجع التقليد. نعم المشهور اعتبار الورع فيما إذا تساوى مع غيره فى العلم فإنه يقدم الأورع كما أفتى بذلك السيد (ره) فى العروه و قد حكى القول به عن التهذيب و النهايه و الذكرى و الدروس و الجعفريه و المقاصد العليه و المسالك و التمهيد و شرح الزبده للمازندرانى و غيرهم.

و (ثانيا) بالأصل الذى ذكروه فى ترجيح الأعلم على غيره و قد تقدم ما فيه و (ثالثا) بالمروى من أن الفتيا لا تحل إلا لمن كان أتبع أهل زمانه لرسول اللّه (ص) و هو يدل على شرطيه الورع لأصل التقليد و جوابه انه خبر ضعيف مرسل.

و (رابعا) بالمروى عن على بن الحسين (ع) ان أحق الناس بالاجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع،

و الورع و العمل بما عند اللّه و يرضاه الأنبياء و أتباعهم (و فيه ما لا يخفى) من ضعف الدلاله و السند، و خامسا بالدليل العقلى المتقدم ص ۴۷۶ من أن الظن الحاصل من قول الأورع أقوى من قول غيره لشده ورعه و اتباع أقوى الظنين واجب عقلا (و فيه) ما تقدم فى جوابه سادسا و بما فى المقبوله من تقديم الأورع على غيره (و فيه) المناقشه المعروفه من أنها وارده فى الحكومه و الخصومه و إلا فهى فى الروايه، هذا و قد ذهب بعض المتأخرين انه مع العلم بالاختلاف فى الفتوى بين الأورع و غيره يؤخذ بأحوط القولين لعدم ثبوت التخيير بينهما و لبناء العقلاء على الأخذ بالاحتياط إذا لم يكن أحدهما أعلم (و لا يخفى ما فيه) لما تقدم من شمول أدله التقليد لمورد الاختلاف فى الفتوى و لعدم تسليم بناء العقلاء على ذلك بنحو الالتزام لا بنحو الاستحسان و لو سلم أخذهم بالاحتياط فى مثل هذه الصوره فهم إنما يأخذون بأحوط الاحتمالات لا بأحوط القولين كما هو ظاهر عبارته. و من هنا تعرف ان الحق أيضا عدم تقديم الأعدل على غيره.

تنبيه فى تعارض الأعلم و الأورع

لو تعارض فى الفتوى الأعلم و الأورع بأن أفتى الأعلم بشى ء و الأورع بخلافه فالمشهور على تقديم الأعلم لأن العلميه هى المناط فى الفتوى دون الورع و الورع المعتبر فى العداله يكفى فى اجتهاد الأعلم و لا يحتاج إلى الزياده التى فى الأورع فإن ذلك يمنعه عن التقصير فى الاجتهاد و لكن زياده العلم فى الآخر يوجب زياده الإتقان فى الفتوى الأقربيه للواقع (نعم) يمكن أن يقال ان فى التعارض فى الروايات بين الأعلم و الأورع تقدم روايه

الأورع لأن المناط فى حجيه الروايه هو صدق الراوى، و الأورع أصدق من الأعلم. و حكى فى المنيه عن قوم لزوم تقديم الأورع فى الفتوى على الأعلم و لعل وجهه ان زياده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۲۰

ورعه توجب تحمل المشقه فى استفراغ الوسع أزيد من تحمل غيره و ذلك يوجب أن يدرك الأورع من الأحكام الواقعيه ما لا يدركه الأعلم مع ان احتمال الكذب و التقصير فى الاجتهاد و الفحص الواجب أهون فى الأورع من الأعلم فيقدم.

(إن قلت) ان احتمال ذلك لا يجى ء فى الأعلم لفرض عدالته (قلنا) ان العداله لا توجب العلم و القطع بذلك فالاحتمال موجود معه إذ ليست العداله كالعصمه (و استدل) بعضهم على تقديم الأعلم ببناء العقلاء على ذلك. و هذا دليل كيفى للخصم أن يمنع منه نظير الاستدلال بالوجدان و نحوه. و قد سبق فى البحث السابق ما فيه.

و استدل بعضهم بالإجماع على تقديم الأعلم و هو غير مسلم كيف و المحكى فى المنيه عن قوم القول بلزوم تقليد الأورع، و حكى عن قوم التخيير بينهما مضافا الى أن المسأله مستحدثه.

و استدل أيضا على ذلك بأن المقدار من الورع الموجود فى الأعلم يحجزه عن الاقتحام على الحرام و الفتوى بغير العلم فيبقى ترجيح العلم سالما عن المعارض و فيه إنا نقول ان العلم الموجود فى الأورع يصح اجتهاده و الرجوع اليه فيبقى ترجيح الورع سالما.

و استدل أيضا بأن الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى من الظن الحاصل من قول الأورع (و فيه) ان اعتبار التقليد ليس من باب الظن بل من باب التعبد و إلا فالفاسق قد يحصل الظن بقوله أقوى من الظن من قول العادل.

و

استدل على ذلک أيضا بمقبوله عمر بن حنظله و نحوها. و الجواب عنه بعدم معلوميه اندراج محل الفرض تحت إطلاق الروايه و ذلک اما لوقوع التعارض بين إطلاقى قوله (ع) أعدلهما و أفقههما مع عدم الترجيح أو لأن المفروض فى

الروايه ترجيح من فيه جميع الصفات الأعدليه و الأفقهيه و الأورعيه، و قد تقدم انها وارده فى القضاء فلا تشمل ما نحن فيه و حيث تقدم منا عدم اشتراط الأورعيه فى المفتى فلا تكون فيها معارضه للاعلميه.

الشرط العشرون من شرائط المفتى معرفه المفتى و تشخيصه

اشاره

الشرط العشرون فى المفتى معرفته و تشخيصه فقد ذهب الكثير من علمائنا إلى اعتبار تعيين المفتى فى العمل بالفتوى

[الأدله على اعتبار الشرط المذكور]

اشاره

و يمكن أن يستدل عليه بوجوه:

(أحدها) ان فتوى المجتهد لا تكون حجه على العامى إلا إذا أخذ بها

اشاره

كما يظهر ذلک من صاحب الفصول (ره) و تبعه بعض محشى القوانين (ره) و انه قبل الأخذ بالفتوى لم تكن الفتوى حجه عليه و لو كان الاجتهاد منحصرا بصاحب تلک الفتوى مستدلين على اعتبار الأخذ بالفتوى فى حجيه الفتوى بأنه لو عصى المكلف و لم يأخذ بفتوى المفتى ثمَّ وجد مفت آخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين، و على هذا لو لم يعين المفتى لم يكن آخذا بفتواه و إذا لم يأخذ بفتواه لم يكن آتيا بعمله على طبق الحجه فلا عذر له لو خالف الواقع و يكون عمله كالعمل الواقع على خلاف الفتوى (و لا يخفى ما فيه) فان ذلک لو تمَّ إنما يثبت وجوب الاستناد الى الفتوى لا وجوب تعيين المفتى فإنه لو علم بالفتوى و انها صادره ممن جمع الشرائط، أو علم باتفاق المجتهدين عليها كلهم أو أكثرهم بحيث يعلم بوجود واحد فيهم جامع لشرائط المرجعيه، أو لم يعلم بمخالفه أحد المجتهدين لها مع عدم تعيينه للمفتى بها فإنه يكون عمله قد استند للفتوى فتكون حجه عليه مع انه لم يعين المفتى.

[تحقيق دقيق فى عدم اعتبار الاستناد الى الفتوى فى حجيتها]

اشاره

هذا مع ان التحقيق ان الفتوى حجه فى نفسها نظير الاماره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۲۲

و الأخذ بها و الاستناد إليها فى مقام العمل يكون نظير الاستناد إلى الإماره فى ان العمل كان بما هو حجه فى نفسه و ذلك لأن أدله التقليد نظير أدله الأمارات لا تثبت أكثر من أن فتوى المجتهد حجه من دون تقييد ذلك بالأخذ بها و الاستناد إليها، و هذا لا ينافى ما سبق منا من كون التقليد هو الأخذ بالفتوى فان حجيه الفتوى غير التقليد كما ان حجيه

الاماره غير الأخذ بها و غير الاجتهاد فى المسأله المستند إليها (و أما ما استدل) به الخصم من جواز رجوع العامى بعد العصيان لمفتى آخر وجد بعد المفتى الأول (ففيه) ان من كان فتواه حجه على العامى ان كانت حجيتها باقيه عليه كان من باب تعارض الحجتين نظير من ظفر بأماره معتبره بعد أماره أخرى كانت عنده و إذا زالت حجيتها كما لو كان الثانى أفضل و قلنا ان الأفضليه مانعه من حجيه فتوى المفضول فيجب عليه أن يرجع للثانى نظير من ظفر بأماره أرجح من الأولى

[الثمره فى النزاع فى كون حجيه الفتوى منوطه بالاستناد إليه أم لا]

(و قد يفرع) على ثبوت كونها حجه فى نفسها بأنه إذا أتى المكلف بالعمل المطابق لها من غير استناد لها فقد أتى بما يبرئ ذمته و ان خالف الواقع لأنه هو الذى قامت عليه الحجه الصحيحه و هى الفتوى إذ هى إنما قامت على نفس العمل لا على العمل بشرط الاستناد فمفادها براءه الذمه بنفس العمل الموافق لها لا بشى ء زائد عليه (لكن لا يخفى ما فيه) فان المستفاد من أدله الامارات و من جملتها أدله التقليد ان العمل بالأماره عذر للعبد عند مخالفه الواقع فاذا لم يستند إلى الاماره و الفتوى و خالف الواقع لم يكن له عذر فى مخالفه الواقع و (بعباره أخرى) العذريه إنما تتحقق إذا كان الشى ء اتخذ وجها للعمل المخالف و كانت مخالفه الواقع تستند اليه و إلا لم يصبح عذرا و فى المقام لم تكن مخالفه الواقع مستنده للأماره فلا تكون الاماره حينئذ موجبه لرفع العقاب على مخالفته للواقع

[لزوم الاستناد الى الفتوى عقلا]

(و الحاصل) ان الأخذ بالفتوى بل بكل اماره و الاستناد إليها و ان لم يكن دخيلا فى صحه العمل لكنه يحكم به العقل من

جهه صحه الاعتذار عند المولى على مخالفه الواقع فالعقل يحكم على العبد بالاستناد للفتوى حتى يصح للعبد أن يعتذر عند المولى لو صادف مخالفه العمل للواقع خصوصا بناء على الموضوعيه كما تقدم ص ۴۴۳ و عليه فيجب الاستناد للفتوى من باب دفع العقاب المحتمل.

(إن قلت) لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون العمل الصادر منه لو ظهر بعد ذلك مطابقته لفتوى المجتهد أن يعيده لعدم العذر له لو كان مخالفا للواقع لأنه حين ما أتى به لم

یكن مستندا لحجه فلم یكن عـذرا له لو كان مخالفا للواقع و عند ظهور مطابقته للفتوى لم یعلم بأنه مطابق للواقع، و هكذا الحال فی سائر الأعمال بالنسبه لسائر الامارات مع ان الإجماع على عدم وجوب الإعاده (قلت) نعم و لكن الفتوى التی اطلع علیها و استند إلیها بعد ذلك و كان العمل مطابقا لها تقتضی انه قد أتى بالواقع فتكون بعد استناده إلیها عذرا له فی عدم الإعاده و القضاء (و الحاصل) انه لا بد من الاستناد إلى الحجه فی الاكتفاء بالعمل اما قبله أو بعده لتتحقق له العذریه فی مخالفه الواقع، فالاستناد إلى الحجه قبل العمل تكون عذرا للعبد بإتیانه بهذه الصوره و الاستناد إلى الحجه بعد إتیانه یكون عذرا له فی عدم الإعاده و القضاء و ترتیب الآثار لأنها تدل على انه قد أتى بالواقع و مراد المولى (هذا و قد ذهب بعضهم) إلى انه فی صور اختلاف المجتهدین فی الفتوى و تساویهم فی جمیع شرائط التقلید أو كانوا مختلفین فی الشرائط لكن قلنا ان ذلك لا یوجب الترجیح ففی هذین الصورتین یكون الأخذ و الاستناد لإحدى الفتویین مقوم لحجیه المأخوذ منهما بحیث تكون غیر المأخوذ بها لیس بحجه و ذلك لعدم إمكان حجیتهما معا لتكاذبهما أو تناقضهما و لا أحدهما المبهم لأنه لیس بفرد و لا المعین لبطلان الترجیح بلا مرجح و لا التساقط رأسا و طرحهما و الرجوع لغیرهما لكونه خلاف الإجماع و السیره (و لا

یخفى ما فیه) لأنه قد عرفت فیما سبق ص ۴۴۲ من ان دلیل الحجیه شامل لهما و انهما حجه و ان التخییر إنما یكون فی سلوكهما

و العمل بهما.

(الثانی) من الوجوه التی أقیمت علی لزوم تعیین المفتی

ما أشار إلیه فی الضوابط من أن المسموع نقلا عن أفاضل المتأخرین لزوم تعیین واحد من المجتهدین و استدلوا علی ذلک بالسیره بین المسلمین علی ذلک من دون فرق بین المتفقین فی الفتوی أو المختلفین فیها (و لا یخفی ما فیه) فإنه مضافا الی أنه لیس إلا نقل لاتفاق أفاضل المتأخرین و هو لیس بحجه انه یحتمل استنادهم الی ما ذکر من الأدله علی لزوم تعیین المجتهد.

(الثالث) هو ان المقام من قبیل دوران الأمر بین التعیین و التخییر

فیؤخذ بالقدر المتیقن و هو تعیین المفتی و قد تقدم الکلام فی هذا الأصل مفصلا فی مبحث اشتراط الأعلمیه فی المفتی، و الحق عدم وجوب تعیین المفتی إذ لا دلیل علیه و هو خارج عن حقیقه التقلید و لیس عبادته العباده متوقفه علیه و علی فرض شرطیه التعیین للتقلید فإنما هو شرط لصحه التقلید لا لصحه العمل و لا ملازمه بینهما فلا یلزم علی من قال بشرطیه التعیین أن یلتزم ببطلان عباده الجاهل. (و بعباره أخری) ان صحه التقلید من قبیل صحه الدلیل و هی غیر صحه العمل فی الواقع.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۲۵

[الفروع التی تترتب علی هذا الشرط و هو تعیین]

[الفرع الأول] لو قلد مجتهدا معینا أو مجتهدین معینین ثمَّ نسی ذلک

و مما ذکرناه یظهر لک التحقیق فی فرعین آخرین أحدهما ما لو قلد مجتهدا معینا ثمَّ نسیه أو قلد مجتهدین معینین کزید و عمرو کل فی بعض من المسائل ثمَّ نسی المجتهد الذی قلده مع بقاء صوره المسأله فی نظره مع القطع بعدم انتفاء الشرائط من المفتی بها أو الشک فیه فعلی القول بلزوم التعیین هل یبطل تقلیده و یکون بمنزله العامی الغیر المقلد فی هذه المسأله أو یبقی علی تقلیده فیها و لا یلزم التعیین الحق هو الثانی و ذلک للاستصحابات الثلاثه الحکم الوضعی و الحکم التکلیفی الفرعی و الحکم التکلیفی الأصلی أعنی جواز العمل بالفتوی حین التعیین و للسیره و لأن إلزام التعیین بقاء موجب للعسر و الحرج علی من یرجع لعده مجتهدین لصعوبه ضبط نسبه کل فتوی لمجتهد معین.

[الفرع الثانی] لو قلد شخصا بتخیل انه زید فظهر انه عمرو

و مما ذکرناه أیضا یظهر التحقیق فی الفرع الآخر المعروف و هو ما إذا کان العامی قد رجع الی شخص بتخیل انه زید فظهر بعد أن أخذ الفتوی منه و عمل بها انه عمرو فهل علیه إعاده عمله، و الحق أن یقال ان التقلید إنما یکون عذرا للعبد عند المولی إذا خالف عمله للواقع و إلا فالتقلید لیس بمطلوب بالذات

و لاـ أثر له غير ذلـك. و عليه فان كان قـد أخـذ الفتوى من الشـخص بقيـد انه زيـد بحيث لو ظهر انه غير زيـد لم يعمل بها و لم يتخـذها حجه له حتى لو كان ممن يصح تقليده كان اسـتناده لهذه الفتوى فى عمله بعد ما تبين ان المفتى ليس بزيد غير معذر له عند المولى لأنه فى الواقع لم يستند إليها حيث كان قاصدا

قصـدا حقيقيا لغيرها فهو لم يجعلها مسـتندا له حتى تكون الفتوى عـذرا له و عليه فلا بـد أن يرجع لزيد فان كانت الفتوى مطابقه لفتواه لم يجب عليه الإعـاده و لا القضاء اسـتنادا لفتوى زيـد لا لفتوى ذلك الشـخص و إلا أعاد عمله مسـتندا فيه لفتوى زيـد أو يعدل لتقليد عمرو إذا كان هناك ما يصحح عدوله، و أما إذا كان قد أخذ الفتوى من الشخص لا بقيد انه زيد بحيث لو انكشف انه غيره ممن يصـح تقليـده عمل بها بمعنى أخذ الفتوى باعتبار انه ممن يصح تقليده و لكن تخيل ان المأخوذ منه هو زيد فحينئذ يكون الاسـتناد لفتوى هـذا الشـخص معـذرا للعبد عند المولى لأنه قد اسـتند لها حقيقه و قاصد للمعذريه بها عند المولى واقعا و لعل الصـحه التى حكم بها هنا السـيد (ره) فى عروته فى هذه الصوره المراد بها ذلك و هى المعذريه عند المولى لا صحه العمل لأن صـحه العمل تابعه لمطابقته للواقع و لا صـحه التقليد فإن صـحه التقليد تابعه لجامعيه صاحب الفتوى للشرائط و قد تقدم عدم لزوم تعيينه و بهذا ظهر لك انه لا وجه للإشـكال عليه من أن التقليد هو العمل فاذا كان المجتهدان متفقين فى الفتوى كان العمل مطابقا لكليهما و لا أثر للتقييـد. و وجه الظهور ان المقصود حصول المعـذريه له و بالتقييد لم تحصل المعذريه بالعمل بالفتوى و ان اتفقت مع فتوى الغير لعـدم تحقق الاسـتناد الى ما هو الحجه فى عمله فمن رجع الى عمرو بتخيل انه زيد فعمل بفتواه فظهر انه عمرو فعلى التقييد بأنها فتوى زيد بحيث لو كانت فتوى غيره لم يعمل بها فلا بد له من الرجوع

لفتوى زيد ليعرف الموافقه لها أو المخالفه لها لان نفس الفتوى

من دون معرفه ذلک غير معذره له بخلافه مع عدم التقييد فإنه لا يلزم عليه ذلک و هكذا لا وجه لما ذكره بعض أساتذه العصر من أن ظهور الخلاف فيما قصده إنما يكون فى أمر خارج عن محقق التقليد و الاستناد، لما عرفته من أن الميزان هو حصول المعذريه له لو كان عمله مخالفا للواقع و بالتقييد لم يحرز المعذريه إلا بعد الرجوع لزيد و لا يكتفى بفتوى عمرو بخلاف صوره عدم التقييد فإنه يكتفى بذلک و لا يرجع لزيد، و هكذا ظهر فساد من فصل بين كون من عمل بفتواه مفضولا لزيد فيكون تقليده فاسدا و بين كونه أفضل أو مساويا فيكون تقليده صحيحا، و وجه الفساد ان فرض المسأله فى الرجوع لمن يعلم بصحه الرجوع اليه لكنه بتخيل انه زيد.

الزعامه الدينيه و حالات المجتهد الخمس

قد ظهر مما تقدم فى مباحث الاجتهاد ان المجتهد له حالات خمسه فإنه من حيث استفراغ وسعه لتحصيل الحكم الشرعى من الأدله تكون له حاله الاجتهاد و يسمى باعتبارها مجتهدا. و من حيث حصول العلم أو الظن المعتبر له بالحكم الشرعى أو التوقف فيه بعد الفحص يحصل له حاله الفقاهه و يسمى باعتبارها فقيها، و من حيث تشخيصه موضوعات الاحكام يحصل له حاله القضاء و يسمى باعتبارها قاضيا، و من حيث جوابه عن المسائل و رجوع العوام له فى معرفه أحكامهم مع قطع النظر عن أشخاص موضوعاتها يحصل له حاله الإفتاء و يسمى باعتبارها مفتيا و مقلدا، و من حيث تسلطه على الرعيه و إدارته لشؤونها العامه و الخاصه و ولايته على الأيتام و

السفهاء و الغيب و نحو ذلک يحصل له حاله السلطنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۲۸

عليهم و يسمى باعتبارها وليا و حاكما و زعيما دينيا، و ما تقدم من الشرائط و المناقشه فيها إنما كان فى المجتهد المفتى و الذى هو يرجع له فى التقليد.

[لزوم توفر الشروط فى الزعيم الدينى]

و أما الزعيم الدينى و المدبر لشؤون المسلمين، فقد مر منا غير مره انه يجب أن تتوفر فيه الشروط الموجبه لتأهله لهذا المنصب من حسن التدبير و البصيره بالمصلحه العامه و الخبره بشؤونها و اللازم الالتزام بالأخذ منه و عقد القلب على العمل برأيه نظير البيعه و العهد و لا يجوز التجزى فى اجتهاده لاحتياجه إلى الإلمام بالأحكام الشرعيه فمثلا لا بد أن يعرف حكم الخمر من حيث النجاسه و الطهاره و حليه الاستعمال و حرمته و صحه بيعه و عدمها و مقدار الحد على شربها و جواز تزويج شاربها و إعطائه الزكاه و الخمس و عدمه الى غير ذلک و لا يجوز العدول عنه لغيره لما فى ذلک من الفساد فى النظام بل و لا يجوز الرجوع لغيره فيما يصدره من الاحكام و هو المعبر عنه بالولى و هو الذى يرجع إليه فى الأمور التى تتعلق بحفظ النظام و لعل أغلب الشروط التى ناقشنا فى اعتبارها فى المفتى المجتهد لا بد من ثبوتها فيه لأنه المنصب الخطير الذى يتولى به شؤون المسلمين و حفظ نظامهم و هو له النيابه عن الامام لا مطلق المجتهد، و أما الإفتاء فليس بمنصب و قد اشتبه الأمر على بعض أهل العصر فخلط بين المجتهد المفتى و بين الزعيم الدينى.

[الأخبار الداله على صلاحيه طالب الزعامه للمرجعيه فى الفتوى]

اشاره

(إن قلت) انه قد تقدم فى الشرط الخامس عشر ص ۲۱۱ ما يدل على عدم صلاحيه طالب الدنيا لمرجعيه الفتوى مضافا لقوله تعالى تِلْکَ الدّارُ الْآخِرَهُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَهُ لِلْمُتَّقِينَ و لما فى الكافى عن أبى عبد اللّه (ع) إياكم و هؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فو اللّه ما خفقت النعال

خلف رجل إلا هلك و أهلك، و فى الكافى أيضا بسنده عن جويريه بن مسهر قال: اشتددت خلف أمير المؤمنين (ع)

فقال يا جويريه انه لم يهلك هؤلاء الحمقى إلا بخفق النعال خلفهم، و فى الكافى أيضا بسنده عن الرضا (ع) فى رجل يحب الرئاسه و الزعامه انه قال (ع) ما ذئبان ضاريان فى غنم قد تفرق رعاؤها بأضر فى دين المسلم من طلب الرئاسه.

و روى ان بعض موالى على بن الحسين (ع) سأل أبا عبد اللّه (ع) أن يكلم الولاه على أن يوليه فى بعض البلاد و أقسم بايمان مغلظه أن يعدل و لا يظلم و لا يجوز فرفع أبو عبد اللّه (ع) رأسه الى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك، و فى الكافى أيضا بسنده عن أبى عبد اللّه (ع): ملعون من ترأس، ملعون من هم بها، ملعون من حدث نفسه بها. و فى الكافى و علل الشرائع أيضا بسنده عن حفص بن غياث عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشىء يحوط ما أحب و قال: أوحى اللّه تعالى لداود (ع). لا تجعل بينى و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان أولئك قطاع طريق عبادى المريدين ان ادنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتى من قلوبهم، فان المراد بقوله «فاتهموه على دينكم» هو عدم الوثوق به و الركون اليه فيما يذكره من مسائل الدين، و المراد ب «يحوط» هو المحافظه على ما أحب و الاعراض عما سواه. و قد روى عن أمير المؤمنين (ع) من أحب الدنيا و

تولاها أبغض الآخره و عاداها. و قد روى عن رسول اللّه (ص) حب الدنيا رأس كل خطيئه.

و فى بعض الأخبار يتمنون الناس يوم القيامه كونهم من الفقراء. و فى الخصال بسنده عن الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: قال عيسى ابن مريم: الدينار داء الدين و العالم طبيب الدين فإذا رأيتم الطبيب يجر الداء الى نفسه فاتهموه و اعلموا انه غير ناصح لغيره. و فى الكافى عن أبى عبد اللّه:

من طلب الرئاسه هلك. و فى الكافى أيضا بسنده الى أبى عبد اللّه (ع) انه قال:

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۰

من أراد الرئاسه هلك. و فى الكافى أيضا بسنده عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

قال رسول اللّه (ص): أول ما عصى اللّه تعالى بست خصال: حب الدنيا، و حب الرئاسه، و حب الطعام، و حب النساء، و حب النوم، و حب الراحه.

[بيان وجه الجمع بين الاخبار الداله على حرمه طلب الرئاسه و بين ما دل على وجوب التصدى لأمور المسلمين]

(قلت) ان ذلک ناظر للرئاسه الدنيويه التى يطلبها الإنسان لذاتها أو يطلبها لنيل الملذات و الظفر بفواتن الحياه و إن جرت لارتكاب المحرمات و ترک الواجبات لا للرئاسه التى يطلبها الإنسان لتنفيذ الأحكام الشرعيه و نشر المعارف الإلهيه.

فعن معانى الأخبار بسنده عن سفيان بن خالد قال: قال أبو عبد اللّه (ع):

يا سفيان إياک و الرئاسه فما طلبها أحد إلا هلک، فقلت: جعلت فداک قد هلكنا إذ ليس أحد منا إلا و هو يحب أن يذكر و يقصد و يؤخذ عنه، فقال (ع):

ليس حيث تذهب إليه إنما ذلک أن تنصب رجلا- دون الحجه فتصدقه فى كل ما قال و تدعو الناس الى قوله. و عن معانى الأخبار أيضا بسنده عن الثمالى قال:

قال أبو عبد اللّه (ع): إياک و الرئاسه

و إياك أن تطأ أعقاب الرجال، فقلت:

جعلت فداك أما الرئاسه فقد عرفتها و أما أن أطأ أعقاب الرجال فما ثلثا ما فى يدى إلا مما وطأت أعقاب الرجال، فقال: ليس حيث تذهب إياك أن تنصب رجلا دون الحجه فتصدقه فى كلما قال. و المراد بأعقاب الرجال هو باب دورهم و هو كنايه عن أخذ العلم منهم. و فى المروى عن أبى ذر قال: قلت يا رسول اللّه ألا تستعملنى؟ فقال: فضرب بيده على منكبى ثمَّ قال: يا أبا ذر انك ضعيف و انها أمانه و انها يوم القيامه خزى و ندامه إلا من أخذ بحقها و أدى الذى عليه فيها. و عن أمير المؤمنين (ع) فى نهج البلاغه لا يقيم أمر اللّه سبحانه إلا من لا يصانع و لا يضارع و لا يتبع المطامع. و المصانع: هو المجامل فى أموره و فسر بمن يستعمل الرشوه. و (المضارع) من يطلب الحاجه مهما كلفه الأمر. و فى الكافى عن أبى جعفر (ع): من طلب العلم ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء

أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرئاسه لا تصلح إلا لأهلها. و فى معانى الأخبار بإسناده عن الهروى قال: سمعت أبا الحسن الرضا (ع) يقول: رحم اللّه عبدا أحيا أمرنا، فقلت: و كيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا و يعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا، فقلت: يا بن رسول اللّه فقد روى لنا عن أبى عبد اللّه انه قال: من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو فى النار، فقال (ع) صدق

جدی أ فتدری من السفهاء؟ فقلت: لا- یا ابن رسول اللّه، فقال: هم قصاص مخالفینا و تدری من العلماء؟ فقلت: لا. قال: قال رسول اللّه: هم آل محمد (ص) الذین فرض اللّه طاعتهم و أوجب مودتهم و تدری ما معنی قوله: أو لیقبل بوجوه الناس الیه؟ قلت: لا. قال: یعنی بذلک و اللّه ادعاء الإمامه بغیر حقها و من فعل ذلک فهو فی النار. و فی معانی الأخبار بإسناده عن حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول: من استأکل بعلمه افتقر. فقلت: جعلت فداک ان فی شیعتک و موالیک قوما یتحملون علومکم و یبثونه فی شیعتکم و لا یعدمون علی ذلک البر و الصله و الإکرام. فقال (ع): لیس أولئک المستأکلین إنما المستأکل بعلمه الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من اللّه عز و جل لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا و فی الکافی بسنده الی أبی عبد اللّه عن آبائه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): لا خیر فی العیش إلا لرجلین: عالم مطاع أو مستمع واع.

و (الحاصل) ان هذه الاخبار المتقدمه إنما هی ناظره للرئاسه الباطله و الزعامه المزیفه و کسب المال الحرام و غصب منصب الإمامه و الخلافه و معارضه أئمه الحق فإنه علی حد الشرک باللّه و إلا- فالریاسه التی أعطاها اللّه تعالی للأولیاء و الأنبیاء و الأوصیاء التی هی لإصلاح البشر و هدایه الخلق و رفع الفساد و دفعه فإنه من اللازم طلبها و من الواجب الجهاد عنها فإنها مطلوبه للّه تعالی کما قال یوسف (ع)

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۲

اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ. و کما قال سلیمان (ع)

وَ هَبْ لِي مُلْكاً لاٰ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي كيف و هى واجبه إذا أمر بها الامام (ع) فى زمن الحضور و بسط اليد كما لو نصبه للقضاء و الحكم بين الناس أو للولايه على قطر خاص أو للفتوى و التدريس أو للوعظ و الإرشاد أو لإمامه الجماعه و العيد و الجمعه. و أما فى زمن الغيبه فالمشهور انه يجب على الفقيه الجامع للشرائط الفتوى و الحكم ارتكاب ذلك عينا أو كفايه و الفتوى و التدريس و الوعظ و من هذا الباب إمامه الجماعه و الجمعه فإنه إن كان الغرض منها محض الشهره و جلب القلوب و تحصيل الأموال و المغالبه مع أهل الدين فهى محرمه و ان كان الغرض منها إقامه شعائر الدين و إظهار عظمه المسلمين و عباده رب العالمين فهى مستحبه مطلوبه و حيث فرغنا من مباحث التقليد و شروطه أخذنا فى الكلام على أحكام التقليد و المقلد.

أحكام التقليد و المقلد

أحدها– فى وظيفه المقلد إذا صار المجتهد فاقدا لبعض شروط المرجعيه فى التقليد

اشاره

(أحدها) إذا صار المجتهد فاسقا أو كافرا أو مجنونا أو عاميا أو طعنا فى السن بحيث اختل فهمه و ضعف إدراكه أو غير ذلك مما يوجب فقده لشرط من شروط المرجعيه فى التقليد و هذا الموضوع و ان تكلمنا فيه عند الكلام فى بعض الشروط المذكوره عند فقدها بحيث يعلم منه الحال فى باقى الشروط لكن لا بأس بإعاده الكلام فيه مستقلا تتميما للفائده فنقول:

ان المحكى عن ظاهر غير واحد القول بوجوب العدول على العامى عن ذلك المجتهد و بطلان تقليده له حتى فى المسائل السابقه التى قلده فيها نظير قول المشهور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۳

بوجوب العدول عند موت المجتهد فيكون عروض هذه الأمور عند المشهور نظير عروض الموت

عندهم بالنسبه للمسائل التى عمل بها سابقا و قد ذهب جدى فى مقدمه كتابه كشف الغطاء الى عدم بطلان تقليده فقال و لو قلد حيا أو عاقلا أو عالما ثمَّ مات أو جن أو جهل بقى على تقليده و تبعه على ذلك شبله الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهه، و هو الذى يظهر من المحكى عن صاحب الفصول

[الأدله على بطلان تقليد المجتهد إذا فقد بعض الشروط]

و قد استدل القوم على البطلان بأمور:

(أحدها) ما اعتمد عليه استأذنا الشيرازى (ره) من أن ما كان شرطا فى ابتداء التقليد فهو شرط فى استمراره غير الحياه فبمجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحجيه و يجب تتبع حجه أخرى (و فيه) إنما يقتضى ذلك عدم العمل بفتاواه المتجدده بعد فقد الشرط اما الفتاوى التى صدرت منه و كان الشرط موجودا فلا دلاله فى الأدله على عدم جواز استمرار العمل بها و عدم بقائه عليها و لا إطلاق لأدله الاشتراط فى اعتبار الشرط للعمل بالفتوى ابتداء و استمرارا و إنما هى ظاهره فى الابتداء بل الظاهر منها انها إنما تعتبر حال صدور الفتوى منه و مع الشك فيجرى الاستصحاب بلا مانع نظير الاستصحاب فى البقاء على الفتوى بعد موت المفتى فان المسألتين من باب واحد (و الحاصل) ان أدله التقليد تقتضى بإطلاقها البقاء على تقليده و ليس عندنا مخصص أو مقيد يقيدها أو يخصصها بغيره، و لو سلمنا الشك فالأصل بقاء حجيه الرأى.

(ثانيها) ما هو ظاهر المحكى عن الشيخ على فى حاشيته على الشرائع من ان العمل بفتوى الفاقد للشرط فى مستقبل الزمان يقتضى الاستناد إليه حينئذ و المفروض انه قد خرج عن الأهليه لذلك فكان تقليدا لغير الجامع للشرائط فى حال البقاء على تقليده و ذلك

يقتضى أن يكون تقليده باطلا بالنسبه لمستقبل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۴

الزمان (و جوابه) ان الاستناد اليه كان حال جمعه للشرائط و أدله الشرائط لا تقتضى أزيد من ذلك و خروجه عن الأهليه إنما كان يوجب عدم الاستناد إليه فى المسائل الحادثه المتجدده.

(ثالثها) انه مع فقد الشرائط يشك فى الحجيه و الأصل عند الشك فى الحجيه و الطريقيه عدمها و هو يقتضى الاشتراط (و جوابه) ان الاستصحاب و أغلب الأدله الداله على صحه البقاء على تقليد الميت تدل على الحجيه فى المقام لأن المسألتين من باب واحد.

(رابعها) دعوى الإجماع من غير واحد على بطلان التقليد (و جوابه) لعل مراد المجمعين بالنسبه للمسائل المتجدده مضافا الى احتمال استناد المجمعين للأدله المذكوره على أنه معارض بإطلاق معاقد إجماعهم على حرمه العدول.

(خامسها) إطلاق ما دل على اعتبار بعض هذه الشروط كالعداله و يتم فى الباقى بعدم الفصل نحو قوله (ع) فى روايه الاحتجاج: و أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه إلخ. يتناول الحالتين ابتداء التقليد و استمراره كما يتناولهما ما فى الرضوى الدال على اشتراط الايمان من قوله (ع): لا تأخذوا معالم دينكم من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين و مثله ما عن الغنيه بسنده الصحيح الى عبد اللّه الكوفى خادم الشيخ أبى القاسم بن روح عن الشيخ أبى القاسم ابن روح حين سأله أصحابه عن كتب الشلمغانى بعد ارتداده فقال الشيخ أقول فيها ما قاله العسكرى (ع) فى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملأ فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا فإن النهى عن عن الأخذ بآراء بنى فضال

مع ترک الاستفصال بین الأخذ الابتدائی و الاستمراری یدل بعمومه علی اعتبار الإسلام ابتداء و استمرارا و لا عبره باحتمال إراده النهی عما رأوا من الاعتقادات الفاسده فإن ذلک خلاف الظاهر فإنه لا یتوهم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۵

وجوب الأخذ بذلک فلا یکون موردا للسؤال بل الظاهر هو الآراء المستنده لاجتهادهم فی الأحکام الشرعیه، ثمّ ان فی قول العسکری (ع) و ذروا ما رأوا دلاله علی اشتمال کتبهم علی الفتوی و الرأی (و الجواب) اما عن روایه الاحتجاج فإنها ظاهره فی الابتداء فان قوله (ع) فللعوام أن یقلدوه هو الرجوع له فی ابتداء التقلید علی أنه عند عروض الفسق له یصدق علی الآخذ بقوله حینما کان کذلک أنه آخذ بمن کان کذلک لان المشتق حقیقه فیمن تلبس بالمبدإ فی حینه. نعم لا یجوز الأخذ بقوله فی الأمور المستحدثه التی لم یکن أخذ بها قبل فسقه. و أما عن الرضوی فلأنه لا إشکال فی شموله للروایه و لو کان یدل علی اعتبار الایمان ابتداء و استمرارا للزم منه طرح الروایه لو فسق الراوی بعد روایتها و لا قائل بذلک بل هو ظاهر فی الأخذ ابتداء لعین ما ذکرناه فی الجواب عن روایه الاحتجاج، و أما روایه الغنیه فقد تقدم الکلام فیها فی عده مواطن فراجعها تعرف عدم دلالتها فی المقام.

هذا ما أمکن أن نظفر به من الأدله علی بطلان التقلید للمجتهد إذا عرض علیه فقدان ما یعتبر فی صحه تقلیده (ثمّ ان بعض أساتذه العصر) ذکر ان مقتضی الأدله هو جواز البقاء علی التقلید إلا أن مذاق الشرع یقتضی عدم جواز البقاء علی تقلیده لان من زال عقله أو علمه أو عدالته

لا یلیق بمنصب الزعامه و المرجعیه فی الـدین (و لا یخفی) انه قـد عرفت ان الزعامه الـدینیه غیر المرجعیه فی المسائل الشـرعیه و نحن نتکلم فی الثانی. و أما الأول فلا بد فیه من ذلک لتوقف الأمور الحسبیه علیها.

[الأدله علی عدم بطلان التقلید عند فقد المجتهد بعض الشروط]

و أما أدله المجوزین فهی الاستصـحاب و هو أحری بالجریان هنا من جریانه فی صحه البقاء علی تقلید المیت لان الموضوع عرفا بـاقی قطعـا و هو المجتهـد و إنما تبـدل بعض حالاته بخلاف صوره الموت فان العرف یری ان المجتهـد قـد انعـدم و ان کان قد تقدم منا ان ذلک لا یضر

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۶

بالاستصحاب فی ذلک المقام فراجعه. مضافا الی ان أغلب الأدله الداله علی جواز البقاء علی تقلید المیت تدل هنا لأن المسألتین من باب واحد. و قد اسـتدل جدی کاشف الغطاء (ره) علی ذلک بما حاصله ان ما دل علی الرجوع الی العلماء فی قضاء أو إفتاء لا یفهم منه سوی الرجوع الی الاحیاء و ان ماتوا فی الأثناء بعـد التقلیـد و کـذا الی العقلاء و إن جنوا بعـد ذلک و کذا إلی ذوی الملکات و إن زالت عنهم فالرجوع الی المیت و المجنون و المغمی علیه و الناسی و الجاهل و الساهی و النائم قبل أن تحصل فیه هـذه الصـفات یکـون رجوعـا للحی و العاقـل و الصـاحی و الـذاکر و العـالم و المتفطـن و الیقظـان لأـنه حصـل تعلـق الافعـال بالموضوعات علی ذلک الاتصاف فیکون مشـمولا للأخبار. (و استدل أیضا) بالاستصحاب و بأصاله عدم کون الطاری من موت أو جنون و شبههما مانعا من التقلید. (و استدل أیضا ره) بما دل علی أن أحکام محمد (ص) مستمره

إلى آخر الأبد فإنه يقتضى وجوب البقاء على التقليد إلا ما أخرجه الدليل كتبدل اجتهاد الحى. (و استدل أيضا) بما حاصله ان فتواه تعلقت بالاستمرار فان المفهوم منه عند الفتوى عدم اشتراطها بالحياه فيجب إمضائها على ذلك لوجوب التقليد عليه على نحو الفتوى (و استدل) ولده المرحوم الشيخ حسن بأن ما دل على تحريم العدول من إطلاق إجماع أو حكمه يقضى به قال (ره) و أيضا سهوله الشريعه و سماحتها و رفع العسر و الحرج يقضى به.

(تنبيه) [لو قلد شخصا ثمّ شک فی انه جامع للشرائط أم لا]

لو قلد شخصا ثمّ شک فی انه جامع للشرائط أم لا فان كان مسبوقا بالجامعيه استصحب جامعيته لها و إلا وجب عليه الفحص و قد تقدم ذلک ص ۶۳.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۷

تعذر المجتهد الحی علی العامی

(ثانيها) لو تعذر عليه تقليد المجتهد الحی فهل له تقليد الميت الجامع للشروط ما عدى الحياه على القول بحرمه تقليد الميت أو يتعين عليه العمل بالاحتياط أو يجب عليه الأخذ ببعض الظنون المعتبره عند البعض كالشهره و الإجماع المنقول و شبههما و قد تقدم تنقيح البحث فی ص ۳۸۷ تحت عنوان حجه القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحی و بين عدمه.

تعذر المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء علی العامی

(ثالثها) لو تعذر وجود المجتهد الجامع لشرائط المرجعيه فی التقليد فهل يجوز للعامی الرجوع الى الميت الجامع للشرائط أم لا و حيث ان العامی لا بد له من الرجوع لما يحكم به عقله و ليس يوجد الحی الجامع للشرائط الذی يصح أن يرجع له فيدور أمره بين الرجوع للميت الجامع للشرائط و بين الحی الفاقد لبعض الشروط فيكون حكم العامی ما ذكرناه فی الحكم الثانی للتقليد أو المقلد.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۸

من ليس له أهليه الإفتاء يحرم عليه الإفتاء

اشاره

(رابعها) ان من ليس له أهليه الفتوى ان كان من جهه انه ليس بعالم بها يحرم عليه الإفتاء من عند نفسه حتى لو كان عنده ملكه

الاجتهاد و لكنه لم يعملها لتحصيل معرفه الحكم الشرعى فى المسأله بل أفتى من جهه رأيه أو من جهه القياس أو الاستحسان أو من جهه فتوى مجتهده أو مجتهد آخر بها من دون نسبتها لذلك المجتهد فإنه يحرم عليه الإفتاء بها للأدله الأربعه العقل باعتبار انه تعدى على مقام المولى بنسبه ما لم يعلم نسبته اليه فهو تقول على المولى و افتراء عليه و الإجماع و الكتاب لقوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ و السنه كروايه أبى الحسن (ع) من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكه السماء، و عن الصادق (ع) مثله بإضافه ملائكه الأرض، و عن النبى (ص): من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار و من هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره بعض أساتذه العصر من أخذ الموضوع فى الحكم المذكور هو من ليس بمجتهد فإنه حتى المجتهد إذا لم يعلم لم يجز له الفتوى كما ان غير المجتهد إذا علم بالحكم الشرعى

من ضـروره أو إجمـاع أو دليـل خاص معتبر عنـده جاز له الفتوى لأن الأدله لا تمنع من صـدور الفتوى من العالم بها كيف و فى روايه طلحه بن زيـد عن أبى عبـد اللّه (ع) عن آبـائه قـال قـال على (ع): ان العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامه ريحا تلعنه كل دابه من دواب الأرض الصغار.

(إن قلت) على هذا يجوز ان يفتى العامى إذا سـمع من مجتهده الفتوى لأن الفتوى حجه شرعيه فيكون ممن علم بالحكم الشرعى من طريق معتبر (قلنا)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۳۹

التقليد ليس من العلم و المعرفه لا عرفا و لا لغه و لذا ترى أهل اللغه لا يسـمون المقلد عالما و لو سلمنا فالأدله منصرفه عن ذلك مضافا لقيام الإجماع على عـدم جواز الإفتاء من جهه فتوى مجتهـده (و لكن المشـهور) ان غير المجتهد إذا علم بالحكم من دليل معتبر لاـ يجوز له الإفتـاء لأـنه تقول على اللّه بلاـ اجتهاد و لأنه إضـلال و إغراء بالجهل (و لا يخفى ما فيه) فان المحرم هو التقول على اللّه تعـالى بـدون علم و المفروض انه يعلم بـذلك و لأـن الإضـلال و الإـغراء بالجهـل إنمـا يحرم من الـذى يعلم بأن ذلك إضـلال و جهـل و امـا العـالم بالمسأله فلم يكن ذلك منه إضـلال أو إغراء بالجهل بل إرشاد للواقع فى نظره. و قـد يخص حرمه الإفتـاء بصوره ما إذا أفتى لأجل عمل الغير بها مع عـدم توفر شـروط المرجعيه المتقـدمه فيه دون ما إذا أفتى لأجل عمل نفسه أو لبيان رأيه فى المسأله بل لا يجوز له العمل بفتوى الغير و تقليده لفرض علمه بالمسأله و لعل المستند فى ذلك

انه اعانه على الإثم لأن عمل الغير بها حرام فيكون الإفتاء لهذه الغايه اعانه على الإثم (و لا يخفى ما فيه) فان الإعانه على الإثم إنما تتحقق لو كان الغير يرى ان العمل بهذه الفتوى أثم فيكون اعانه على الإثم اما إذا لم يرى ذلك فلم تكن الإعانه عليه اعانه على الإثم.

[قاعده حرمه التسبب للوقوع فى الحرام]

اشاره

و قد يستدل على ذلك بأن المستفاد من الأدله هو حرمه التسبب للحرام الواقعى. و هذا المفتى بالعمل للغير قد سبب وقوع الغير فى الحرام الواقعى و هو العمل بفتوى من ليس بجامع لشرائط المرجعيه فى التقليد فإنه حرام واقعا و بالإفتاء بالعمل للغير قد أوقع الغير فى هذا الحرام و ان لم يدرى به الغير و هذه القاعده أعنى حرمه التسبب للحرام الواقعى يدل عليها وجوب إعلام البائع المشترى بنجاسه الدهن معللا ذلك فى الشرع بأنه ليستصبح به فإن غايه الاعلام و التنبيه ليس تحقق الاستصباح إذ ربما لا يترتب الاستصباح على الاعلام بل هو عدم استعمال الدهن فى الأكل لئلا يقع فى الحرام الواقعى و إلا فلا حرمه على

المشترى لجهله بالنجاسه فليس بالنسبه إليه حرمه فعليه بل فى مكاسب الشيخ الأنصارى (ره) و يشير الى هذه القاعده كثير من الاخبار المتفرقه الداله على حرمه تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه. و قوله (ص): ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم. و فى آخر فيكون فى صلاته أو صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه. و فى ثالث لا يضمن الامام صلاتهم

إلا أن يصلى بهم جنبا. و مثله روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن يسقى البهيمه أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله و شربه فان فى كراهه ذلـك فى البهـائم اشـعار بحرمته فى المكلفين. و يؤيـده حرمه الإيقـاع فى القبيـح الواقعى بل ربما يقال بوجوب الاعلام و التنبيه و ان لم يكن للشـخص أى تسـبب كمـا عن العلامه فى أجوبه المسائل المهنائيه حيث أجاب بوجوب الاعلام على من رأى فى ثـوب المصـلى نجـاسه معللا ـ بوجوب النهى عن المنكر (قلنـا) ان غير مـا علم من دليله انه مبغوض الوقوع من المكلف بحيث يريد الشارع من كل أحد عدمه فى الخارج لا دليل لنا على حرمه التسـبب له إذ أقوى ما يستدل به هو وجوب إعلام البائع للدهن النجس بالنجـاسه معللا بقوله ليستصـبح به بالتقريب الماضـى و هو لا يخلو من نظر لأنه يحتمل التعبـد من جهه ان الشـراء يقع فيه باعتبار الأكل و هو محرم واقعا فيكون باطلا فإذا أعلم بذلك وقع الشـراء لا باعتبار تلك المنفعه المحرمه بل بإزاء منافعه المحلله فيصـح الشـراء مضافا الى ان الـدهن النجس ماليته الواقعيه تنقص بالنجاسه من جهه عـدم جواز الانتفاع به فى غير الجهه الخاصـه فالجهل به جهل بمقدار ماليته

[وجه عدم جواز بيع الدهن المتنجس إلا إذا اعلم المشترى بالنجاسه]

فيجب الإعلام لأمرين:

أحدهما- نقصان الماليه له باعتبار حرمه المنافع التى هى غير الاستصباح.

ثانيهما- وقوع البيع باعتبار منافعه المحرمه فإن منفعته الظاهره التى يقع

البيع باعتبارها هو الاسـتعمال للأكل. و من هنا ظهر لك ان المفتى إذا كانت عدم أهليته للفتوى من جهه فقده لشـروط المرجعيه الأخرى مثل الأعلميه و العداله و الحريه و طهاره المولد جاز له الفتوى لنفسه

بـل لغيره. نعم لا يجوز للغير الرجوع له فالافتاء جائز و لكن رجوع الغير له غير جائز لأن أدله الاشتراط تقتضـى حرمه الرجوع لغير واجـد الشـرط بل لو فرض سـكوتها عن فاقـد الشـرط كان الرجوع لفاقـد الشـرط حرام لأنه يكون عملا بغير العلم الذى لم تثبت حجيته كما ظهر لك ما فى عروه المرحوم السيد كاظم فى (المسأله الثالثه و الأربعين) من أن من ليس له أهليه الفتوى يحرم عليه الإفتـاء و لو أبـدل حرمه الإفتـاء بحرمه الرجوع لكـان أولى (نعم) الجلوس للإفتـاء للناس أو تلبسه بالزعامه الـدينيه حرام فإنها من المنـاصب الإلـهيه التى لاـ يثبت الأول منهـا إلاـ لمن له أهليه الإفتـاء للنـاس و لاـ يثبت الثـانى منها إلا لمن له أهليه الإداره لأمور المسلمين مع معرفته أحكام سيد المرسلين فيكون من ليس له الأهليه غاصب لهذا المقام.

تخيير العامى فى تقليد المجتهدين المتساويين

(خامسـها) انه يجوز للعامى أن يقلـد أى من المجتهدين المتساويين على سبيل التخيير سواء كانا متوافقين فى الفتوى أو متخالفين للإجماع و للسيره و لما تقدم فى الأعلميه ص ۴۴۱ من أن الأصل فى المتعارضين هو التخيير من دون فرق بين القول بالطريقيه أو السـببيه وفاقـا لاسـتاذنا كـا (ره) و أمـا بنـاء على مـا ذهب اليه المشـهور من كون الأصـل فى تعـارض الحجتين بناء على الطريقيه التساقط فيشكل الأمر عند تعارض الفتويين لكون الظاهر ان حجيه الفتوى من باب الطريقيه عندهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۲

لتمسـكهم على حجيتهـا برجـوع الجاهـل الى العـالم، و الارتكـاز الفطرى أو مـن جهه انسـداد بـاب العلم على العـامى و مقتضـى التساقط هو الرجوع الى الاحتياط فى المسأله كما ذهب اليه بعض المتأخرين أو نلتزم بالأخذ بأحوط القولين

لو کـان و إلاـ فالاحتیاط باتیانهما معا (نعم) بناء علی أن سـقوط الطریقین إنما هو فی خصوص ما یتعارضان فیه دون ما یجتمعان فیه و همـا یجتمعـان علی نفی الاحتیـاط نظیر العـامین من وجه فالقاعـده هـو التخییر و یمکن أن یکـون فتواهم بـالتخییر من جهه الإجماع علیه عندهم.

التخییر بین المجتهدین المتساویین ابتدائی لا استمراری

(سادسـها) انه بعـد ما ثبت التخییر بین المتساویین فهل یجوز للعامی العـدول من أحـدهما إلی الآخر بمعنی ان التخییر ابتـدائی أو اسـتمراری قد تقدم بیان ذلک فی مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ۱۴۴ و هل ان الملزم للبقاء هو مجرد اختیار المکلف قول المجتهـد و عقد قلبه علی العمل به أم لا بد فیه من العمل و هل یکفی الاختیار الإجمالی بأن یختار أحد المجتهدین فی التقلید له فی سـائر أموره حتی فی الفتـاوی التی لم یسـتنبطها فعلاـ أو لاـ یکفی إلاـ الاختیار التفصـیلی أو الإجمالی للفتاوی التی اسـتنبطها بالفعل ثمَّ انه هل یکفی الاختیار و لو قبل زمان العمل أو بشـرط حضور وقت العمل و ان کان موسـعا بشرط ضیق وقت العمل أو حین اراده العمل کل ذلک یعلم مما تقدم فی مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ۱۴۴.

وجوب التقلید مقدمی

(سابعها) ان التقلید أن کان بمعنی الأخذ بفتوی الغیر کان وجوبه تخییریا مقدمیا لأنه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۳

مخیر بینه و بین الاجتهاد و الاحتیاط مقدمه لامتثال الأحکام الواقعیه و ان کان عباره عن نفس العمل اسـتنادا لفتوی المجتهد کان وجوبه نفسـیا لأنه حینئذ لا یکون إلا عباره عن نفس الصـلاه الواجبه مثلا استنادا لفتوی المجتهد، و لکن یمکن أن یقال انه أیضا وجوبه مقدمی لأن عمل الصلاه باعتبار استناده لقول المجتهد یکون تقلیدا و باعتبار انه المطلوب الواقعی یکون واجبا فله حیثیتان إحداهما الاستناد لقول المجتهد و الأخری قیام المصلحه الإلزامیه فیه و الحیثیه الأولی إنما وجدت من جهه تحصیل الثانیه.

حجیه التقلید من باب التعبد لا من باب الوصف و الظن

(ثامنها) ذهب بعضهم الی أن اعتبار التقلید من باب الوصف أعنی باعتبار افادته الظن کامارات القبله کما عن المقدس الأردبیلی (ره) و صـاحب الضوابط (ره) و المحقق القمی (ره) و ذهب جل العلماء الی ان اعتباره من باب التعبـد فقول المجتهـد حجه و ان لم یفـد الظن کالیـد و الشـهاده و حکم الحاکم هکـذا حرر القوم هـذا المبحث و الاولی جعل الموضوع هو فتوی المجتهـد و ان اعتبارهـا من بـاب إفادتهـا الظن أم لاـ (و کیف کـان) فتظهر الثمره فیمـا لو حصـل الظن بخلاف قول المجتهـد فإنه علی الأول لا یجوز تقلیـده بخلاـف الثـانی و الحق هو الثـانی فـإن أدله التقلیـد لیس فیها ما یـدل علی اعتباره من باب افادته الظن مع ان سـیره المسـلمین علی ذلک فانا لم نر أحدا من العلماء أفتی بوجوب حصول الظن علی العامی من قول مفتیه مضافا الی أنه لو کان قول

المفتى للعامى حجه من حيث كونه مظنونا فاما أن يكون ظنه

قبل الفحص أو بعده، و الأول باطل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۴

للزوم کون ظن العامی أقوی من ظن المجتهد ضروره انه لا عبره بظن المجتهد بالحکم قبل الفحص بالإجماع المحقق و المنقول من أصحاب الظنون المطلقه و أصحاب الظنون المخصوصه فکیف یجوز للعامی أن یعمل بظنه قبل الفحص.

(و الثانی) مستلزم للعسر العظیم و الحرج الشدید علی العوام لا- سیما النساء و أهل البوادی و الصبیان فی أوائل بلوغهم و هما منفیان فی الشریعه مع ان سیره المسلمین علی عدم التفحص عن ذلک (و توهم) عدم انحصار الدلیل علی لزوم التقلید علی العوام فی الإجماع و الاخبار، بل یدل علی التقلید عندهم الدلیل العقلی المعروف بدلیل الانسداد بل هذا هو عمده دلیل المقلد فی تعویله علی قول مفتیه لأن الأخبار لیس له اطلاع علی حجیتها و الإجماع لا یعلم بثبوته و العسر و الحرج لا یعرف مقداره و لا تشخیص موارده فلیس عنده إلا الدلیل العقلی و هو دلیل الانسداد و هو لا یقتضی إلا العمل بالظن (فاسد) فإن العامی له دلیل غیر ذلک و هو الارتکاز و الضروره الدینیه الثابته لکل أحد و لعمری انه لیس علم العامی بأنه یجب الرجوع الی العالم فی معرفه أحکامه أضعف من علمه بوجوب الصلاه و الصوم و غیرهما من الضروریات فیکون دلیله علی التقلید هو ذلک و أما ما ذکره من الدلیل العقلی فهو علی فرض تمامیته لا یصلح ان یکون دلیلا للمقلد ضروره أن تمسکه به موقوف علی فهم کل واحده من مقدماته للعامی فهما قطعیا و إلا کانت نتیجته غیر قطعیه لأن النتیجه تتبع أخس المقدمات و فهمه لها قطعیا من أصعب

الأشياء مع أن نوع مقدماته معركه لأصحاب الآراء ثمَّ يتوقف على فهمه انسداد باب العلم فهمه وجب العمل بالظن ثمَّ على فهمه انه يجب عليه العمل بالظن فهمه العمل بكل ظن حتى الظن الحاصل من فتوى المجتهد.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۵

جواز التبعيض فی التقليد

(تاسعها) يجوز التبعيض فی التقليد بأن يقلد مجتهدين فصاعدا فيأخذ بعض مسائل الصلاه من بعض و بعضها من آخر و تحقيق ذلك قد تقدم فی ص ۱۸۰ فی الأمر الثالث عشر من الأمور التی لا يجوز التقليد فيها.

وجوب التقليد على العامی طريقی

(عاشرها) لاـ يخفى أن العامی يجب عليه التقليد لأنه يتعسر عليه الاحتياط و تحصيل الاجتهاد و لكن وجوبه عليه طريقی نظير إيجاب العمل بخبر الواحد و ليس بشرط فی صحه العمل كما يظهر من كلمات بعضهم حيث ذهب الى بطلان عمل تارك الاجتهاد و التقليد و قد تقدم فی صدر الكتاب ج ۱ ص ۹ تحقيق المطلب و توضيحه بل قد ذكرنا هناك ان العامی الملتفت الغير المقلد يتمكن من قصد القربه فلا وجه لما ذكره بعض مقررى بحث المرحوم آغا ضياء العراقی من عدم تمكن الجاهل الملتفت من قصد القربه فی عباداته.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۶

عدم جواز التقليد للمجتهد إذا علم العامی بخطئه فی فتواه أو فی مدركها

(الحادی عشر) انه قد تقدم ص ۶۵ ان العامی إذا علم بخطإ المجتهد فی الفتوى لا يجوز له تقليده فيها و هكذا إذا علم بخطئه فی مدركها و هكذا لو عرف ذلك بعد تقليده له فيها فإنه يجب عليه العدول عنه فيها و ان احتمل صحه الفتوى فی الواقع فمثلا المجتهد اعتمد فی فتواه على خبر لاعتقاده انه خبر العادل و العامی يراه انه خبر الفاسق فلا يجوز له تقليده فی هذه الفتوى و لا بقاؤه على تقليده فيها و ان احتمل صحه الفتوى فی نفسها و مطابقتها للواقع لأن المجتهد إنما يفتی للعامی بما هو المأمور به العامی و العامی لما اعتقد عدم صحه هذا المدرك لم يكن مأمورا بالعمل به، و إن شئت قلت: ان أدله الأحكام يشترك فيها العامی و المجتهد غايه الأمر ان العامی عاجز عن تحصيلها فيقوم المجتهد مقامه فی تحصيلها و يكون نائبا عنه فی معرفه الحكم منها فاذا كان العامی لا يرى هذا الشی ء دليلا على الحكم

و يعتقـد بعدم صـحته فلا يكون المجتهد قائما مقامه فى تحصـيله و لا نائبا عنه فى معرفه الحكم منه لأنه إنما يقوم مقامه و ينوب منابه فى الأدله و هـذا ليس بـدليل عنده حتى يقوم مقامه و ينوب منابه فى معرفه الحكم منه (و بعباره أخرى) ان الحكم الظاهرى الذى يفتى به المجتهد و يجب على المقلد متابعته فيه إنما موضوعه الأدله الصـحيحه لأنه إنما يسـتفاد من صـغرى وجدانيه و هى هـذا مـا قـام عليه الـدليل الصـحيح و كبرى برهـانيه و هى و كلمـا قام عليه الـدليل الصـحيح فهو حكم اللّه تعالى فى حقى و حق مقلدى ينتج من هذين المقدمتين هذا حكم اللّه فى حقى و حق مقلدى فثبوت كونه حكما لمقلده باعتبار اندراجه فى موضوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥۴٧

الكبرى و هو مـا قـام عليه الـدليل الصـحيح و العامى حسب الفرض لا يراه منـدرجا تحت هـذا الموضوع فى الواقع و ان مجتهـده مشتبه فى اندراجه تحته فالدليل غير تام المقدمات فلا يثبت الحكم الظاهرى فى نظر العامى.

(إن قلت) على هـذا لو طلق أمام شاهـدين عـدلين فى نظره أن لا يجوز لمن يجهل حالهما أو يعلم بفسـقهما أن يتزوج من المرأه المطلقه لعـدم صـحه موضوع الطلاق عنـده لعـدم كونه أمام شاهـدين عدلين (قلنا) مضافا لأصاله الصـحه عند الجهل بالحال فيما ذكر من المثال ان ما نحن فيه أجنبى عن ذلك فان ما نحن فيه كان التكليف الواحـد متوجه للمجتهـد و العامى و ينوب أحـدهما عن الآـخر فى معرفته بخلاـف مـا ذكر من المثال فان التكليف متوجه للمطلق و العـداله إنما هى شـرط لتكليفه فاذا أحرزها صـح عمله عند نفسه و

الشخص الآخر إنما هو مكلف بما هو صحيح عند الفاعل فموضوعه متحقق بالنسبه اليه.

(إن قلت) على هذا إذا كان العامى جاهلا بأدله المجتهد و لم يعرفها أن لا يقلده فى الفتوى و ان كان أعلم الموجودين لأنه لم يحرز صحه مدركه للفتوى و هو مخالف للإجماع (قلنا) لما كان المجتهد نائبا عن العامى فى تحصيل الحكم كان إحراز المجتهد للشرائط كافيا عن إحراز العامى لها و بدلا عنه و إنما ذهبنا الى عدم الكفايه فى صوره علم العامى بفساد مدرك المجتهد لعدم صلاحيته للنيابه عنه فى هذه الصوره.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۸

من قلد غير جامع للشروط

(الثانى عشر) إذا قلد من لم يكن جامعا للشرائط و مضى عليه مده من الزمن كان كمن لم يقلد أصلا فحاله حال الجاهل القاصر إذا كان معذورا فى تقليده و إلا فكالمقصر و قد تقدم ذلك ص ۱۷۳.

وقت وجوب التقليد على العامى

(الثالث عشر) ان التقليد إنما يجب على العامى فيما إذا احتمل العقاب على مخالفه الواقع كما فى الأفعال التى يحتمل حرمتها أو وجوبها إذا لم يحتط فيها لأنه بتركه للتقليد و الاحتياط يحتمل الضرر الأخروى و هو العقاب و دفعه واجب عقلا و كما فى المعاملات إذا لم يحتط فيها و احتمل استحقاقه للعقاب فيما لو خالف الواقع فيها و كما فيما إذا دار العمل بين الواجب و الحرام فإنه يجب عليه التقليد لاحتماله العقاب بارتكاب أحد طرفيه و كما فى شرطيه شى ء أو جزئيته أو مانعيته إذا احتمل ان عدم تقليده فى ذلك ينجر الى العقاب على مخالفه الواقع اما إذا كان العمل لم يحتمل فيه ذلك كالتسبيح فلا يجب التقليد فيه لعدم احتمال الضرر بمخالفه الواقع و كالمعامله التى لا يحتمل أن ينجر عدم التقليد فيها على مخالفه الواقع كالهبه بالنسبه إلى الواهب و كالشرطيه أو المانعيه أو الجزئيه فى العمل المستحب الذى يدرى انه مستحب كما لو شك فى جزئيه السوره فى صلاه الزياره فلا يجب التقليد لعدم احتماله العقاب على مخالفه الواقع فى ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۴۹

الشك فى التقليد و صحته

اشاره

(الرابع عشر) انه تاره الإنسان يشك فى أصل صدور التقليد فى أعماله الماضيه بمعنى انها صدرت منه عن تقليد أم لا؟ فأصل الصحه لا يثبت صدورها عن تقليد و لكنك قد عرفت ص ۳۶ ج ۱ انه يثبت صحتها واقعا فيما إذا لم يعرف أنها بأى كيفيه

وقعت و اما مع علمه بكيفيتها و لكنه لا يدرى بمطابقتها للواقع فأصل الصحه لا يجرى فيها لأنه لا يجرى فى الشبهه الحكميه إذ لا يثبت به الحكم الشرعى و إنما يثبت

به مطابقه المأتی للحکم الشرعی الذی هو معنی الصحه کما قرر فی محله (و أخری) یشک فی صحه التقلید بعد القطع بصدور أعماله عن تقلید و لکن یشک فی أن تقلیده کان صحیحا أم لا نظیر من شک بعد صلاته ان طهارته کانت صحیحه أم لا فهو یعتقد صدور الطهاره منه و لکن شک فی صحه الصلاه من جهه الشک فی صحه الطهاره لا فی أصل وجودها و هذا یتصور علی وجوه:

(أحدها) أن یکون شکه فی الصحه من قبیل الشک فی الشبهه الحکمیه کأن یکون قد قلد الأصم أو الاعمی ثمَّ شک فی صحه ذلک ففی هذه الصوره لا بد له من الفحص و المعرفه لصحه تقلید مثل ذلک أم لا لأنه شک فی أصل حجیه تقلیده.

(ثانیها) أن یشک فی الصحه فعلا مع العلم بتحققها سابقا کما فی صوره ما إذا شک فی عروض الفسق و الجنون علی المفتی و فی هذه الصوره یبنی علی البقاء علی الصحه استصحابا لها أو استصحاب لسببها و قد تقدم الکلام فی ذلک ص ۶۳ ج ۱ و ص ۵۳۲ ج ۲.

(ثالثها) أن یشک فی صحه تقلیده فعلا بنحو الشک الساری بأن یحتمل ان تقلیده من أصله فاسد کأن احتمل ان مجتهده من أول الأمر فاسق أو مجنون أو لیس بمجتهد ففی هذه الصوره و ان تقدم الکلام منا فیها ص ۶۳ ج ۱ إلا أنه کان مجملا فنقول انه إذا علم بأن تقلیده لم یکن مستندا لمیزان شرعی فلا إشکال فی فساد تقلیده و تکون أعماله الماضیه کمن عمل بلا تقلید أو اجتهاد و وجب علیه الفحص و ان علم

بأنه استند لميزان شرعى فلا إشكال أيضا فى صحه تقليده بواسطه قيام الميزان الشرعى عليه و ان شك فى استناد تقليده لميزان شرعى فيكون شاكا فى صحه تقليده فيجب عليه بالنسبه إلى إعماله المستقبله الفحص لان الشك فى الطريق موجب لعدم حجيته و أصاله الصحه لا تجرى فى الأعمال المستقبله. و عليه فيجب عليه الفحص (إلا اللهم أن يقال) ان أصاله الصحه لو كانت جاريه فى الأعمال نفسها صح ما ذكر لأنه لا بد من طريق لإحراز صحه أعماله فى المستقبل و التقليد المذكور مشكوك صحته فلا بد من الفحص و اما إذا قلنا بجريان أصاله الصحه فى نفس التقليد كما هو التحقيق كان التقليد صحيحا و لا حاجه الى الفحص لوجود الطريق الصحيح عنده بالنسبه لأعماله المستقبله نظير ما إذا شك فى صحه الصلاه من جهه صحه الوضوء فإن جرى أصل الصحه فى الصلاه و قلنا بعدم جريانه فى الوضوء وجب الوضوء للصلوات الأخرى و أما إذا قلنا بجريانه فى الوضوء صار الوضوء هو الصحيح فتصح الصلوات الأخرى و لا يجب اعاده الوضوء بالنسبه إليها فهكذا فيما نحن فيه فان أصل الصحه لما جرى فى التقليد كان التقليد صحيحا فيصح صدور الاعمال المستقبله على طبقه و لا يجب الفحص (نعم) فى المسائل التى لم يقلده فيها يجب عليه الفحص.

(ان قلت) ان التقليد بالنسبه للأعمال المستقبله يكون عملا مستقبلا فلا يجرى فيه أصل الصحه بالنسبه للأعمال المستقبله (قلت) ان التقليد هو

نفس الاستناد و هو قد تحقق فيما مضى و الأعمال المستقبله تستند اليه لا انه يتجدد بالنسبه إليها و اما بالنسبه إلى إعماله الماضيه فلا مجرى

لأصل الصحه فيها لان الشک إنما کان فيها من جهه الشک فی صحه التقليد فأصل الصحه لا يجری فيها. و إنما هو يجری فی نفس التقليد فتکون صحيحه بواسطه أصاله الصحه فی التقليد (نعم) لو قلنا ان أصل الصحه لا يجری فی التقليد بالنسبه للأعمال المستقبله و انه يجب الفحص بالنسبه إليها فإذا تفحص فان انکشف له بواسطه الفحص ان تقليده صحيح فلا کلام فی بقائه عليه و صحه أعماله الماضيه و ان انکشف له ان تقليده فاسد غير صحيح قلد غيره و رجع له فی صحه أعماله الماضيه و ان لم ينکشف له شيئا کان أصل الصحه فی نفس تقليده جاريا لأنه عمل من الاعمال و معنی صحته انه عذر له لو کانت الاعمال الماضيه التی أتی بها علی طبق قول مقلده مخالفه للواقع و لکنه لا يبقی علی تقليده لأن أصل الصحه کما هو الفرض لا يجری بالنسبه للعمل المستقبل (و الحاصل) ان نفس أعماله الماضيه الواقعه علی طبق تقليده المذکور بواسطه أصاله الصحه فی تقليده فيها يکون حاله بالنسبه إليها کمن عدل عن تقليد مجتهد لآخر مخالف له فی الفتوی لأنه ببرکه أصاله الصحه فی تقليده الماضی کانت واقعه عن تقليد صحيح فيکون حالها حال من أتی بأعمال مقلدا بها لمجتهد جامع للشرائط ثمَّ رجع لغيره لموته أو جنونه أو هرمه فأفتی بصحتها (نعم) فی صوره الرجوع قد تکون معلومه المخالفه لفتوی المجتهد الحالی و قد تکون موافقه و قد تکون مشکوکه الحال و قد بنينا فيما سبق علی عدم وجوب الإعاده أو القضاء فی جميع الصور کما ان السيره علی ذلک و (دعوی) أن أصاله الصحه لا تجری فی التقليد لاختصاص

أصاله الصحه بما إذا كان الشك فى انطباق المأمور به على المأتى به دون ما إذا شك فى وجود الأمر كما فيما نحن فيه للشك فى وجود الأمر الظاهرى للشك فى حجيه الفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۲

(فاسده) لوضوح ان الشك فى صحه التقليد نظير الشك فى صحه اجتهاده بعد انقضاء أمده لأنه شك فى انطباق الأمر بالتقليد للعامى على تقليده المذكور (نعم) لو كان شكه فى التقليد شكا فى الشبهه الحكميه صح ما ذكره المدعى كما تقدم لكن محل الكلام هو الشك بنحو الشبهه الموضوعيه و (دعوى) ان هذا إنما يتم فى صوره معرفه الواقع مع عدم الالتفات من العامى الى ان الصادر منه مطابق له أم لا كما لو صدر منه تقليد لكن لا يدرى انه كان لزيد المستجمع للشرائط أو لعمر الفاقد لها ففى هذه الصوره تجرى أصاله الصحه و كما لو شخص الماء المطلق من الماء المضاف و لكنه بعد الوضوء شك انه توضأ من المضاف أو من المطلق أو ميز جهه القبله عن غيرها و بعد الصلاه شك فى انه صلى لجهه القبله المعلومه لديه أم لغيرها فإنه تجرى أصاله الصحه و أما فى صوره ما إذا قلد شخصا يعرفه بعينه لكنه تردد فى أنه مستجمع للشرائط أم لا فلا تجرى أصاله الصحه نظير ما إذا صلى إلى جهه معينه و لكنه تردد أنها القبله أو غيرها أو توضأ بماء معين و لكنه تردد انه ماء مضاف أو مطلق فلا تجرى أصاله الصحه (فاسده) لما تقدم ج ۱ ص ۳۷.

(رابعها) أن يشك فى صحه تقليده الماضى مع العلم بصحه تقليده فعلا كأن يعلم فعلا ان هذا

المجتهـد الـذى رجع إليه أعلم الموجودين فعلاـ و لكنه يشـك فى أعلميته سابقـا حينمـا قلـده و فى هـذه الصوره لاـ يجب عليه الفحص بل يبنى على صـحه تقليده الماضـى ببركه أصاله الصـحه فتكون أعماله الماضـيه واقعه عن تقليد صـحيح و مع مخالفتها لتقليـده الفعلى يكون حاله كمن عـدل عن تقليـد مجتهـد لآخر مخالف له فى الفتوى، و قد أورد على هذا المطلب بعده إيرادات (أحدها) ما وجدته بخط المرحوم أسـتاذى و والدى الشـيخ محمد رضا كاشف الغطاء نقلا عن أستاذه المرحوم آقا ضياء العراقى من أن فى جريان أصاله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۳

الصـحه فى الأخـذ بالحجـج الشـرعيه على الأحكام الكليه نظر، للشك فى موضوع الحجيه الشـرعيه الـذى هو عنوان نفس العمل (نعم) فى التقليـد و إن كان جهه الصـحه صـفه زائـده لكن التقليـد ليس موضوعا للحكم الشـرعى و إنما هو موضوع إلزام العقل بمنـاط لزوم تحصـيل الحجه و مثـل هـذا الحكم من الأحكـام العقليه الخارجه عن مورد التعبـدات الشـرعيه كما لا يخفى كما ان لنفس العمل بعنوان نفسه أيضا جهه صـحه و فساد لكن الشك فيها من جهه راجع إلى الشـبهه الحكميه الغير الجارى فيها الأصل المزبور، انتهى. و لاـ يخفى مـا فيه فـان الأـصول تجرى فى المجعولات الشـرعيه إذا كانت لها آثار عقليه فيستصـحب الوجوب و يرتب عليه الأثر العقلى و هو اسـتحقاق العقاب على المخالفه و عـدم اسـتحقاق العقاب مع الموافقه و فيما نحن فيه أصاله الصـحه فى التقليـد عباره عن إثبات أن التقليـد المـذكور هو من التقليـد المجعول شـرعا حجيته و لازم التعبـد بـذلك هو عدم اسـتحقاق العقاب بالمخالفه للواقع نظير التعبد بصحه العمل فان معناه مطابقه

العمل للأمر المولوی تعبدا و یثبت به أثره العقلی و هو عدم العقاب لو خالف الواقع.

ثانی الإیرادات: ان أصاله الصحه لا عموم لها للمورد (و لا یخفی ما فیه) فإنها إن کانت مستندها بناء العقلاء، فالعقلاء إذا شکوا فی أن أعمالهم المتقدمه وقعت عن مستند صحیح یبنون علی انهم قد أتوا به عن مستند صحیح و إن کانت من جهه الأخبار فلعموم قوله (ع): إنما الشک إذا کنت فی شی ء لم تجزه و للعموم المستفاد من التعلیل فی قوله (انه حین ما یتوضأ اذکر) فإنه یستفاد منه انه کلما کان أذکر لم یعتد بشکه.

ثالث الإیرادات: ان أصاله الصحه سواء أخذناها من بناء العقلاء أو من الأخبار فهی إنما تجری فی العمل بعد انتهائه، و اما لو شک فی الصحه فی أثنائه فلا تجری فیه کما یرشد الیه قوله (ع): إنما الشک فی شی ء إذا لم تجزه. و علیه

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۴

فأصاله الصحه لا تجری فی نفس التقلید لأن التقلید أمر استمراری فهو لیس بعمل قد انتهی فلا یجری فیه أصل الصحه (و فیه) ان التقلید بالرجوع إلی الفتوی قد تحقق و وقعت الأعمال علی طبقه من جهه الاستناد الیه لا انه یتجدد بتجددها نظیر إجراء أصاله الصحه فی الطهاره عند الشک فیها مع أنها مستمره فإن ذلک باعتبار عملها الابتدائی و هکذا بالنسبه إلی التقلید فإنما تجری فیه أصاله الصحه فی عمله الابتدائی و الاستمرار علیه من آثاره الشرعیه أو لیس إلا عباره عن العمل به

تنبیه ینفع فیما تقدم إذا جهل المکلف مقدار الفائت منه من الواجبات

اشاره

قد تقدم ج ۱ ص ۴۱ الکلام فیه و لا بأس بالإعاده فإنها لا تخلو عن الإفاده فنقول: إذا شک الإنسان فی

مقدار الفائت منه من الفرائض کأن لا یدری انه قد فاته خمس سنین من الصوم أو الصلاه أو أکثر أو شک فی أنه فعل ما یوجب علیه کفاره إطعام عشره مساکین أو کفاره إطعام ستین مسکینا بنحو الشبهه الموضوعیه أو الواجب کان علیه فی السابق من الزکاه و الخمس ما یساوی خمسه دنانیر أو أکثر و نحو ذلک

[رای المشهور فیما إذا جهل مقدار الفائت و حججهم علی ذلک]

، فالمعروف بین الأصحاب بل قیل انه المقطوع به فی کلامهم کما عن المدارک بل ذکر المرحوم المحقق الشیخ جواد ملا کتاب ظهور الإجماع علیه. و عن الشیخ الأنصاری أنه المقطوع به من المفید الی الشهید الثانی (ره) هو الإتیان بالعمل حتی یظن بفراغ ذمته منه و مستندهم کما یظهر من الکثیر منهم إنما هو قاعده الاشتغال و مقتضاها هو

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۵

الإتیان بالعمل حتی یحصل له الیقین بفراغ ذمته لکنهم إنما اکتفوا بالظن بالفراغ من وجوه:

(أحدها) ان الظاهر من حال المسلم أن لا یفوت منه الواجب.

(ثانیها) ان الظن هنا یقوم مقام العلم بالفراغ للعسر و الحرج و الضروره تقدر بقدرها.

(ثالثها) صحیحه عبد اللّه بن سنان الوارده فی قضاء النوافل قال قلت لأبی عبد اللّه (ع) أخبرنی عن رجل علیه من صلاه النوافل ما لا یدری ما هو من کثرتها کیف یصنع؟ قال فلیصلی حتی لا یدری کم صلی من کثرتها فیکون قد قضی بقدر علمه من ذلک فإنه بواسطه التعلیل یفهم منها ان الرجوع الی المظنه فی مثل ذلک هو الوجه الأتم و انه نهایه الاحتیاط فی فراغ الذمه و تدل بمفهوم الأولویه علی عدم الاکتفاء بالإتیان بالقدر المتیقن فی الواجبات لأنه إذا فی النوافل لا یکتفی بذلک فبالطریق

الاولى أن لا يكتفى بذلك فى الفرائض.

و نظير ذلك خبر على بن جعفر المروى عن قرب الاسناد عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافله و هو يريد أن يقضى كيف يقضى؟

قال (ع) يقضى حتى يرى انه قد زاد على ما عليه و أتم.

(رابعها) المرسل الدائر على ألسنتهم (من أن المرء متعبد بظنه).

(خامسها) خبر إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الصلاه تجتمع على؟ قال: تحر و اقضها.

(سادسها) نقل الإجماع على ذلك الى زمان الشهيد الثانى كما يظهر من الشيخ الأنصارى و صاحب المدارك و الشيخ ملا كتاب كما تقدم نقل كلامهم (ره) فالتحقيق أن يقال ان ما كان منه موقتا كالصلاه و الصيام فالشك فى الزائد يكون شكا فى خارج الوقت و شكا فيما مضى و مقتضى القاعده عدم الالتفات اليه لما

فى صحيح زراره عن أبى عبد اللّه (ع) إذا خرجت من شى ء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشى ء. و صحيح إسماعيل كل شى ء شك فيه و دخل فى غيره و جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه، و أما غير الموقت كمثال الكفاره و الزكاه و الخمس فالأصل عدم وجوب الزائد لعدم العلم بوجوبه عليه سابقا فلا يستصحب وجوبه نظير ما إذا شك فى أنه مقروض لزيد مائه دينار أو ألف دينار فان الواجب عليه أن يدفع مائه دينار.

(إن قلت) انه فى صوره الموقت إذا علم الوقت و شك فى أنه أتى بالواجب فيه فى جميع أجزائه أم فى بعضها دون بعضها الآخر فاستصحاب عدم الإتيان بالعمل الواجب فى تلك الاجزاء يقتضى وجوبها عليه

فمثلا لو شك ان فى الخمس السنين التى كان فى المدرسه صلى ثلاثه سنين منها فقط أو صلى فيها بأجمعها فيستصحب عدم الإتيان بها فى سنتين منها فيجب عليه قضائها (قلنا) انه منقوض بصوره ما إذا شك فى إتيان العمل الموقت بعد أن خرج الوقت فإنه لا يستصحب عدم الإتيان فيه و لا يقضى العمل فكذا ما نحن فيه فإنه يكون الشك من قبيل هذا الشك حرفا بحرف مضافا الى أن موضوع القضاء هو صدق الفوت لا مجرد عدم الإتيان و باستصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت لأنه أمر وجودى و هو ذهاب الشى ء عنه فى جميع الوقت أو من قبيل عدم الملكه و لذا قبل الوقت و فى أثناء الوقت يصدق عدم الإتيان بالعمل و لا يصدق فوته، و لا ريب ان الذهاب أو عدم العمل المقيد بجميع الوقت ليس له حاله سابقه حتى يستصحب و إنما الذى له الحاله السابقه هو عدم الإتيان بالعمل الغير المقيد بوقت بل المستصحب العدم الأزلى للفوت (و الحاصل) ان عدم الإتيان و إن كان له حاله سابقه إلا أنه ليس بموضوع للتكليف بالقضاء، و الفوت و ان كان موضوعا للقضاء لكنه ليس له حاله سابقه حتى يستصحب بل المستصحب عدمه، و لو سلمنا جريان الاستصحاب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۷

فهو محكوم بما ذكرناه من الأدله الداله على عدم الالتفات للشك فى الواجب بعد خروج وقته.

(إن قلت) هذا يتم ان قلنا بأن القضاء تكليف آخر جديد موضوعه الفوت، و لكن الظاهر ان الأمر بالقضاء كاشف عن بقاء الأمر السابق فان لسانه لسان الأداء للتكليف السابق لا انه تكليف آخر، و عليه فالتكليف السابق الثابت

فى السنتين المشكوك أدائه فيهما فى المثال المتقدم يستصحب بقائه و عدم أدائه (قلنا) مضافا الى عدم تسليم ذلك هو منقوض بصوره ما إذا شك فى فوت فريضه معينه منه بعد خروج وقتها، و حله انه إنما يستكشف به بقاء التكليف السابق فى مورد الفوت، و الفوت غير محرز عندنا بل الأصل عدمه، مضافا الى أن الاخبار الصحيحه المتقدمه الداله على إلغاء الشك بعد خروج الوقت حاكمه على مثل هذا الأصل.

[صوره ما إذا جهل مقدار الفائت مع سبق العلم بمقداره ثمَّ نسيه]

(إن قلت) هذا لا يتم فيما إذا علم بمقدار الفائت ثمَّ طرأ عليه النسيان فلم يعرف مقدار الفائت كما إذا فرض انه كان عالما بمقدار الذى فاته من الصلاه ثمَّ طرأ عليه النسيان فلم يتذكر ان الذى كان عالما بفوته صلاه خمس سنين أو ثلاثه سنين فإنه ينسب الى المحقق صاحب الحاشيه على المعالم الشيخ محمد تقى (ره) انه ذهب فى هذه الصوره إلى وجوب الاحتياط بإتيان الزائد بأن يصلى فى المثال المذكور خمس سنين لان العلم السابق بمقدار الفرائض قد نجزها على المكلف فلا يكون عروض النسيان موجبا لارتفاع التكليف المنجز عليه فهو بعد عروض النسيان يحتمل أن الزائد قد تنجز عليه و عروض النسيان لا يرفعه فيكون شكه فى الزائد شكا فى تكليف لو كان موجودا لكان منجزا عليه لأنه لا يرفعه النسيان نظير الشك فى التكليف قبل الفحص، و أصل البراءه لا يجرى فى التكليف المتنجز لو كان موجودا فلا محاله يحكم العقل بوجوب الاحتياط دفعا للضرر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۸

المحتمل (قلنا) ان العلم إنما ينجز ما دام موجودا فان زال زال تنجيز التكليف إذ لا دليل عليه حينئذ فلم يكن التكليف حال ارتفاع العلم به

واصل إلينا و لذا لو حدث العلم بالتكليف ثمَّ حدث بعده الشک الساری لم يتنجز التكليف بعد حدوث الشک المذكوره لعدم الدليل فعلا عليه فنحن لا ندعى أن عروض النسيان موجب لزوال التكليف و إنما ندعى ان الزائد بعد النسيان لا دليل عليه فيرفعه أصل البراءه أو أدله إلغاء الشک بعد خروج الوقت (و دعوى) ان العلم الإجمالى إذا حصل و نجز التكليف الذى هو متعلقه ثمَّ فقد بعد ذلک أحد أطرافه أو خرج عن محل الابتلاء فيصير الطرف الآخر مشكوكا لا معلوما و مع هذا يبقى التكليف الذى هو متعلقه منجزا لو كان موجودا فصار العلم حدوثا مؤثرا لا بقاءا (فاسده) فإن العلم الإجمالى لم يتبدل بذلک و إنما زال تنجز التكليف فى أحد أطرافه و بقى تنجزه على حاله فى طرفه الآخر فالعلم المنجز لم يزل بخلاف ما نحن فيه فان العلم قد زال و عليه فلم يبق دليل على الزائد على القدر المتيقن فيقبح العقاب عليه لأنه عقاب بلا بيان و يكون غير معلوم وجوبه فيكون مرفوعا لأنه رفع عن العباد ما لا يعلمون.

[المناقشه فى أدله المشهور]

(و أما ما تقدم من الأدله للمشهور) ففى الأول منها انه لا دليل على حجيه هذا الظهور. و فى الثانى منها انه لا عسر و لا حرج غالبا و فى مورد تحققه يقتصر على ما يرتفع به الحرج لا على حصول الظن بالوفاء كما هو المدعى على أن العسر و الحرج إذا حدث من سوء اختيار العبد فلا دليل على رفعه لأن أدلته وارده فى مقام التخفيف عن العباد. و فى الثالث منها ان الظاهر من الروايه الاكتفاء بمقدار علمه و يقينه إذ (مقدار علمه) هو القدر المتيقن،

مع انهـا فى النـافله فلاـ وجه لقيـاس الفريضه عليهـا مع انها غير داله على الاكتفاء بالظن و الأولويه ممنوعه لأن فى قضاء الفريضـه إلزام و تحتيم بخلاف قضاء النافله فإنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۵۹

ليس فيه ذلـك، ألا ترى انه فى النافله يسـتحب البناء على الأقل فيلزم التكليف الزائـد بخلاف الفريضه فإنه يبنى على الأكثر و فيه تخفيف للكلفه فتأمل.

و فى الرابع منها انه ضـعيف مرسل على أنه غير واضح الدلاله. و فى الخامس منها انه خبر ضـعيف. و فى السادس منها انه إجماع منقول ليس بحجه على انه يحتمل فيه استناد المجمعين إلى الأدله المذكوره التى عرفت فسادها.

عدم جواز فتوى العامى لغيره

(الخـامس عشـر) لاـ يجوز للمجتهـد و لاـ العامى المقلـد أن يفتى للغير حتى بما أفتى له مرجع تقليـده على نحو تكون له لا بنحو النقـل عن مجتهـده و الحكايه عنه و إلا فلا إشـكال فى الجواز. لأنها منه فتوى بلا علم و قـد قام الإجماع على حرمتها و الروايات المتظافره على النهى عنها كما قد تقدم ص ۵۳۸.

(إن قلت) ان الروايات الـداله على النهى عن الفتوى بغير العلم لا تشـمل المقلـد المفتى بفتوى مرجعه لأنه عالم بالحكم من أماره معتبره و هو فتوى مجتهده كما ان المجتهد يعلم به من الكتاب و السـنه (قلنا) ان معرفه الحكم من الفتوى ليس من المعرفه بالعلم أو العلمى و لـذا التقليـد لاـ يسـمى بـالعلم و لاـ بـالعلمى لا لغه و لا عرفا فالأدله الـداله على النهى عن الفتوى بغير العلم تشـمله و يؤيدها العمومات الداله على حرمه الكذب إذ فيه تلبيسا على الغير إذ العالم إنما يسئل عما عنده و ما استفاده باجتهاده لا عما

قلـد به الغير و قـد أرسـل علمائنا الاعلام هـذا الحكم بـدون ذكر الخلاف فيه من أحـد منا كما فى المعارج و التهـذيب و المنيه، خلافا للعامه فقد حكى الخلاف عنهم فيه (نعم) للعامى أن ينقل فتوى مجتهده لغيره كما يجوز له نقل سائر الحوادث.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۰

وجوب الفحص عن المجتهد الجامع للشرائط على العامى و فى زمن الفحص يجب عليه العمل بالاحتياط

(السادس عشـر) انه قـد عرفت انه يجب على العامى الفحص عن جامعيه المجتهـد الـذى يريـد تقليـده للشـرائط لأن الأخذ بفتواه بـدون إحراز الشـرائط أخـذ بمـا لم يحرز حجيته، و هل يجب عليه الاحتياط فى زمن الفحص أم لا، ظاهر عباره السـيد فى عروته وجوب الاحتيـاط زمن الفحص حتى عن الأـعلم (و التحقيق أن يقـال) انه فى زمـان الفحص عن المجتهـد حيث انه لم يطلع على المجتهـد و لاـ دليـل على حجيه قول غيره و قـد ابتلى بالمسـأله فيجب عليه الاحتيـاط لعـدم الأمن من العقاب بـدونه، و الاحتياط الواجب هنـا هو الأخـذ بأحوط الفتاوى التى يعلم بوجود من يصـح تقليـده لا بأحوط الاحتمالات للعلم بأن ما عـداها ليس بحجه عليه، و مع عـدم إمكـان الاحتياط لا يبعـد وجوب اختيار ما هو الأقرب للواقع كالفتوى التى توافق المشـهور أو ما حصل الظن أو الاطمئنان بها لأنها الأقرب للواقع بعد العلم بعدم سقوط التكليف و عدم وجود طريق اليه، و اما زمان الفحص عن الأعلم فلا يبعد جواز الأخـذ بفتوى كـل من المجتهـدين الى أن يتبين عنـده الأعلم منهم بناء على ان العلم بالفتوى المخالفه من الأعلم هو المانع من جـواز الأخـذ بفتوى غيره، و المفروض انه لم يعلم بـذلك لأـنه فى زمن الفحص (و الغريب) ان من بنى على هـذا المطلب و لكنه لم يلتفت

فی هـذا المقـام الی ذلـک فـأفتی بوجوب الفحص، و أمـا بنـاء علی أن تکون الأعلمیه شـرطا، فعلیه الاحتیاط بین الفتاوی ان علم بـأعلمیه أحـدهم إجمالاـ و إلاـ فیتخیر مع تساوی الاحتمالات و مع وجود الاحتمال فی أحـدهم دون البقیه یتعین الأخـذ بمحتمل الأعلمیه علی التفصیل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۱

المتقـدم. هـذا کله فی التقلیـد الابتدائی، و أما مثل ما لو قلد شـخصا ثمَّ مات ففی زمان الفحص عمن یرجع الیه فله أن یبقی علی تقلیده السابق إذا کان عنده حجه علی جواز البقاء.

الاستفتاء فیما یتعلق بالوصایا و غیرها

(السـابع عشـر) لاـ یجوز أن یسـتفتی فیمـا یتعلق بالوصایـا و الأقـاریر و الایمـان و نحوها مما یتعلق بمراد اللافظ إلا من کان خبیرا بمرادات بلـد الموصـی و المقر و الحـالف بحسب العـاده الجـاریه بینهم کمـا انه لاـ یجـوز للمفـتی أن یفـتی إلاـ إذا کـان خـبیرا بمراداتهم لأـن الألفـاظ المسـتعمله فیهـا إنمـا تکون حجه فی ذلـک قـال الشـهید الثـانی (ره) لاـ یجوز أن یفتی بما یتعلق بألفاظ الایمان و الأقاریر و الوصایا و نحوها إلا من کان من أهل بلد اللافظ أو خبیر بمرادهم فی العاده.

وجوب معرفه کلام المفتی

(الثامن عشـر) ان المستفتی علیه أن یعرف کلام المفتی إذا شافهه بالسؤال فیأخذ بظاهره و عامه و مطلقه و ان لم یعرفه ترجم له و هـل یکفی فی الترجمه الواحـد أو لا بـد من الاثنین الظاهر کفایه الواحـد و اما إذا کاتبه فلا بـد له من إحراز انها کتابته و الظاهر کفایه الاطمئنان و لذا یعمل برسالته و قد تقدم ذلک فی الشرط السابع ص ۵۳

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۲

خاتمه فی حقوق العلم و آداب المعلم و المتعلم

اشاره

و لا بأس بختم هذا الموضوع بذکر آداب المعلم و المتعلم و حقوق العلم و آدابه التی قد استفدناها من کلمات العلماء الاعلام و هی و ان کـانت لاـ تخص العـامی المقلـد و ینتفع بهـا الفقیه و غیره إلاـ انها فیها النفع العظیم للعامی المقلـد و ما یلزمه عنـد طلبه المسأله من مجتهده و ما ینبغی له إذا عرف الحکم الشرعی من مورده.

[(أحدها) إخلاص النیه فی طلب العلم و الفتوی]

اشاره

(أحـدها) ان حق العلم إخلاـص النيه للّه تعـالى فى طلبه و فى بـذله و فى تعليمه و تعلمه فـإن الأعمـال بالنيـات و بها تحسن الأمور و تطيب كما ان بها يقبـح الخير و يشـين و بسـببها تكون الأفعال تاره وبالا على صاحبها مكتوبا فى ديوان السـيئات و أخرى سـعاده يرتقى بها أعلى الدرجات، فعلى طالب العلم و باذله أن يقصد بعمله وجه اللّه تعالى و امتثال أمره و استصلاح نفسه و إرشاد غيره و لاـ يقصـد بـذلك شيئا من أغراض الـدنيا و أعراضـها من مـال أو جـاه أو عجب أو ريـاء أو حب المـدح و الثناء أو شـهره بين الأصـحاب أو امتياز عن النظائر و الأشباه أو افتخار على الناس أو ترفع على الأقران أو غير ذلك من المقاصد الفاسده التى ثمرتها الخذلان من اللّه تعالى و البعد عن دار الجنان فيصـير من الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياه الدنيا و هم يحسبون انهم يحسـنون صنعا. قال النبى (ص): إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كان هجرته الى اللّه و رسوله فهجرته الى اللّه و رسوله و من كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأه ينكحها فهجرته الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۳

ما هاجر

اليه، قال الشهيد الثانى (ره) و هذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قيل و هو ثلث العلم (و وجهه بعض الفضلاء) بأن كسب العبد يكون بقلبه و لسانه و نياته فالنيه أحد أقسام كسبه الثلاثه و هى أرجحها لأنها تكون عباده بانفرادها بخلاف القسمين الأخيرين

[ما يستفتح به السلف كتبهم.]

و كان السلف و جماعه من تابعيهم يستفتحون المصنفات بهذا الحديث تنبيها للمطالع على لزوم حسن النيه و تصحيحها و اهتمامه بذلك و اعتنائه به. و روى عنه (ص): إنما يبعث الناس على نياتهم و ان نيه المرء خير من عمله.

و فى الكافى عن أبى جعفر (ع): من طلب العلم ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار أن الرئاسه لا تصلح إلا لأهلها. و فى الكافى أيضا عن أبى عبد اللّه (ع): من أراد الحديث لمنفعه الدنيا لم يكن له فى الآخره نصيب و من أراد به خير الآخره أعطاه اللّه خير الدنيا و الآخره. و فى الكافى عن أبى عبد اللّه (ع): من تعلم العلم و عمل به و علم للّه دعى فى ملكوت السموات عظيما، فقيل تعلم للّه و عمل للّه و علم للّه. و فى الكافى فى خبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع): و من أخذ العلم من أهله و عمل بعلمه نجا و من أراد به الدنيا فهى حظه.

[ما نقله لى جدى الهادى قدس سره فى إخلاص النيه فى طلب العلم]

و إخلاص النيه مما يحق فى كل عمل و ان كان فى العلم أحق. إلا أنه لا يخفى قد نقل لى جدى الهادى كاشف الغطاء عن آبائه الكرام عن جدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء انه يقول انه طالب العلم و ان طلبه للدنيا و لكن بعد ذلك تنقلب نيته الى طلب الآخره و يؤيد ذلك ما ورد عنهم (ع): اطلبوا العلم و لو لغير اللّه فإنه ينجر الى اللّه تعالى. و ما ورد فى شرف العلم و فضله من قوله (ع) سلك اللّه به طريقا إلى الجنه فهو ظاهر فى ذلك

[حكايه الشاه عباس (ره) مع ملا عبد اللّه التونى (ره)]

(و يحكى) ان الشاه عباس الثانى الصفوى المتوفى سنه ۱۰۷۷ هجريه دخل مدرسه المولى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۴

ملا عبد اللّه التونى المتوفى سنه ۱۰۷۱ هجريه صاحب الوافيه فى الأصول و كان معاصرا للسيد الداماد فرأى أن المدرسه خاليه من طلبه العلم فسأل الشاه المولى ملا عبد اللّه عن السبب فى ذلك فقال له انى أجيب السلطان بعد أيام، فلما كان بعد أيام ذهب ملا عبد اللّه المذكور لمجلس السلطان فأكرم قدومه و قال له السلطان اطلب منى ما يهمك فقال الملا ما يهمنى شى ء فأصر عليه السلطان فقال له لى إليك حاجه واحده و هى انى أركب فرس السلطان و السلطان يمشى قدامى راجلا حتى يجتاز الميدان الفلانى فسأله السلطان عن الغرض من ذلك فقال الملا أبينه لك بعد أيام، ثمَّ ان السلطان فعل ما سأله الملا و بعد أيام عاد السلطان إلى المدرسه فرآها مملوءه من الطلاب مشحونه بالتلاميذ و هى مجده فى التحصيل غايه الجد فسأل السلطان عن السبب فى تغير الحاله فقال الملا السبب فيما يراه حضره السلطان و فيما طلبت منه ان الناس ما كانوا عارفين قدر العلم و فضيله العلماء حتى إذا رأوا بعيونهم من فعل السلطان مع العالم و مشيه قدامه راجلا و هو راكب فعلموا من ذلك ان مرتبه العالم فى الدنيا أعلى من مرتبه السلطان، فطلبا لهذه المرتبه و طمعا فى الجاه و الجلال و جمع المال اجتمعوا فى المدرسه وجدوا فى تحصيل العلم و ان تمَّ لهم ذلك و بلغوا بعض المراتب العلميه تتبدل نياتهم و تصلح سرائرهم و تحصل لهم القربه فى سائر العبادات.

[(ثانيها) العمل بالعلم أو الفتوى و عدم العمل بدونهما]

(ثانيها) العمل بالعلم و عدم العمل

بـدونه فیمـا یطلب للعمل إذ بـدون ذلک لا ینفعه علمه فی سـلامه العاقبه و کان کمن به مرض شدیـد و هو یعلم کیفیه العلاج و ترتیب الأـدویه فیظن ان ذلـک یکفیه فی خلاـصه عن مرضه و یشـفیه بـدون العمـل به فلا یزال یزداد مرضه حتی یهلکه. قال فی المعـالم: و یجب علی العـالم العمـل کمـا یجب علی غیره لکنه فی حق العالم آکـد و من ثمَّ جعل اللّه تعالی ثواب المطیعات من نساء النبی (ص) و عقاب العاصیات منهن ضعف ما لغیرهن

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۵

و فی الحـدیث فی الکـافی لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فان العلم إذا لم یعمل به لم یزدد صاحبه إلا کفرا و لم یزدد من اللّه إلا بعدا.

و فی الکـافی ان العـالم إذا لـم یعمـل بعلمـه زلـت مـوعظته عن القلـوب کمـا یزل المطر عن الصـفا ا ه و لـو فرض ان آحـادا من الأکیاس ممن لا خبره لهم بحاله اهتدوا بعلمه کان ذلک حسـره و وبالا علیه کما فی الکافی عن النبی (ص) العلماء رجلان رجل عالم آخـذ بعلمه فهـذا ناج و عالم تارک لعلمه فهذا هالک و ان أهل النار لیتأذون من ریح العالم التارک لعلمه و ان أشد الناس ندامه و حسـره رجل دعا عبدا الی اللّه فاستجاب له و قبل منه فأطاع اللّه فأدخله اللّه الجنه و أدخل الداعی إلی النار بترکه لعلمه و اتباعه الهوی و طول الأمل، أما اتباع الهوی فیصد عن الحق و طول الأمل ینسـی الآخره ا ه. علی أن العمل عقال العلم و هو بدونه فی معرض الذهاب. و فی الکافی

بسنده الى أبى عبد اللّه (ع): العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم، و العلم يهتف بالعمل فإن أجابه و إلا ارتحل و فى الكـافى أيضا بسـنده الى هاشم بن البريـد قال: جاء رجل الى على بن الحسـين (ع) فسأله عن مسائل ثمَّ عاد ليسأل عن مثلها فقال (ع): مكتوب فى الإنجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فان العالم إذا لم يعمل بعلمه لم يزدد صاحبه إلا كفرا و لم يزدد من اللّه إلا بعـدا، هذا فى العلم بلا عمل، و اما العمل بدون العلم. ففى الكافى و الفقيه بسـندهما عن أبى عبد اللّه (ع): ان العامل على غير بصـيره كالسائر على غير طريق لا تزيده سرعه السير إلا بعدا و روى فى أمالى الصدوق و المحاسن و فقه الرضا و فى الكافى بسنده عن أبى عبد اللّه (ع) قال قال رسول اللّه (ص) من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح.

[(ثالثها) القول بما يعلم و الوقوف عند ما لا يعلم و حرمه الفتوى بلا رويه و القضاء بلا بصيره]

(ثالثهـا) القول بمـا يعلم و الوقوف عنـد مـا لاـ يعلم فلا يتسـرع بالفتوى و القول و يغلب عليه حب الـدنيا الـدنيه و تفتنه محاسـنها الماديه فيزج نفسه فى الفتوى بلا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۶۶

بصـيره و يجلس للقضـاء مـن دون معرفـه و رويـه شوقـا للرئـاسه و طلبـا للزعـامه، فـان حـب الشـى ء يعمى و يصم و المسـاهله و المسامحه فى ذلك فيها أعظم الخطر و أشـد الضـرر و لقد أخبر اللّه تعالى عن أعز خلقه عنده و أقربه منزله لديه و هو رسول اللّه (ص) بقوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ

لَقَطَعْنٰا مِنْهُ الْوَتِينَ. و فی الکافی عن زراره بن أعین قال سألت أبا جعفر (ع) ما حق اللّه علی العباد قال أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون. و فی الکافی مثله عن أبی عبد اللّه (ع) و زاد فان فعلوا ذلک فقد أدوا الی اللّه حقه. و فی الکافی الموثق عن أبی جعفر (ع) و ما علمتم فقولوا و ما لم تعلموا فقولوا اللّه أعلم و فی الکافی کالصحیح عن أبی عبد اللّه قال: للعالم إذا سئل عن شی ء و هو لا یعلمه أن یقول اللّه أعلم و لیس لغیر العالم أن یقول ذلک. و فی الکافی الصحیح عن أبی عبد اللّه (ع): إذا سئل الرجل منکم عما لا یعلم فلیقل لا أدری و لا یقل اللّه أعلم فیوقع فی قلب صاحبه شکا و إذا قال المسؤول لا أدری فلا یتهمه السائل. و عن علی (ع) إذا سئلتم عما لا تعلمون فاهربوا، قالوا و کیف الهرب؟

قال: تقولون اللّه أعلم. فعلیک الاحتراز عن الفتوی بالرأی و عن التدین بما لا تعلم ففی الصحیح فی الکافی عن أبی عبد اللّه (ع): إیاک و خصلتین ففیهما هلک من هلک إیاک أن تفتی الناس برأیک و تدین بما لا تعلم. و فی الکافی الصحیح بسنده الی أبی جعفر (ع) من أفتی الناس بغیر علم و لا هدی لعنته ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه. و عن الصادق (ع) کل مفتی ضامن. و عن علی (ع) فی ذم علماء السوء و قضاتهم تبکی منه المواریث و تصرخ منه الدماء و یستحل بقضائه الفرج الحرام و یحرم بقضائه الفرج الحلال

[(رابعها) التفهم للمسأله و السؤال عن المشکله]

اشاره

(رابعها)

التفهم للمسأله و السؤال عما أشكل أمره من العلم بأن يستوضح فى كل مقام ما يليق به من تفهم المسأله و تعرّفها دون الاقتصار على مجرد حفظ

الألفاظ و الأقوال فيكون مثله كمثل الحمار يحمل أسفارا. و فى الكافى عن أمير المؤمنين (ع) «لا خير فى علم ليس فيه تفهم». و فى الكافى بسنده عن زراره و محمد و العجلى قالوا: قال أبو عبد اللّه (ع) لحمران بن أعين فى شى ء سأله إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون.

[ما ينسب لمولاى أمير المؤمنين (ع) من الشعر فى هذا المقام]

و عن أمالى الشيخ (ره) روى منيف عن مولاه جعفر (ع) عن أبيه عن جده قال: قال على (ع):

صبرت على مر الأمور كراهه و أيقنت فى ذاك الصواب من الأمر

إذا كنت لا تدرى و لم تك سائلا عن العلم من يدرى جهلت و لا تدرى

[(خامسها) الاستبصار فى أنحاء الحق و متشابهاته]

(خامسها) الاستبصار فى احناء الحق و متشابهاته حتى لا ـ ينقدح الشك فى قلبه لأول عارض من شبهه كما فى حديث أمير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد النخعى فى وصف حمله العلوم المعروف.

(سادسها) بذل العلم لأهله.

قال اللّه تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ. و عن الكافى بسنده الى أبى عبد اللّه (ع) قال: قرأت فى كتاب على ان اللّه لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال لان العلم قبل الجهل. و روى عنهم (ع) من كتم علما ألجمه اللّه يوم القيامه بلجام من نار. و عن أبى جعفر (ع) فى الكافى من علّم باب هدى فله مثل أجر من عمل به و لا ينقص أولئك من أجورهم شيئا. و من علم باب الضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به و لا ينقص أولئك من أوزارهم شيئا و فى حديث آخر فى الكافى و ان مات. و عن رسول اللّه (ص): علماء هذه الأمه رجلان رجل أتاه اللّه علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طمعا و لم يشتريه ثمنا فذلك يستغفر له حيتان البحر و دواب البر و الطير فى جو السماء و يقدم على اللّه سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين، و رجل أتاه اللّه علما فبخل به على عباد اللّه

و أخذ عليه طمعا و شرى به ثمنا فذلك يلجم يوم القيامه بلجام من نار و ينادى مناد: هذا الذى أتاه اللّه علما فبخل على عباده و أخذ عليه طمعا و اشترى به

ثمنا حتى يفرغ من الحساب. و روى عن النبى (ص) إذا ظهرت البـدع فى أمتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنه اللّه. و أيضـا العلم يقوى بالبـذل و يتكامل كما ورد عن أمير المؤمنين (ع) العلم يزكى بالإنفاق. و فى الكافى بسـنده الى أبى جعفر (ع) قال زكاه العلم أن تعلمه عباد اللّه.

و كما يراعى فى زكاه المال استحقاق المبـذول له و أهليته لها حتى يترتب على إعطائه ما وعـد اللّه المزكين من المثوبات فيمنع غير المستحق الذى لا يليق به العطاء و ان سأل إلحافا كذلك يراعى فى بذل العلم كونه لأهله المستوجبين له المنتفعين به.

[(سابعها) منع الفتوى و العلم عن غير أهلها]

اشاره

(سابعها) منعه عن غير أهله حـذرا عن الظلم و الكـدر و تعليق الـدر على أعناق أهل سـقر. و فى الكافى عن أبى عبد اللّه (ع) قال انه قام عيسـى بن مريم (ع) خطيبا فى بنى إسـرائيل فقال يا بنى إسـرائيل لا تحـدثوا الجهال بالحكمه فتظلموها و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم.

[ما ينسب للإمام زين العابدين (ع) من الشعر فى هذا المقام]

و نسب الى الامام زين العابدين (ع)

أنى لا أكتم من علمى جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

و بهذا يظهر لك وجه كتمان أهل العلم بعض علومهم كما يتضح لك

[رد ابى جعفر (ع) على الحسن البصرى]

وجه جواب الامام (ع) فى ما رواه الكافى بسنده عن عبد اللّه بن سـليمان انه كان عند أبى جعفر (ع) رجل من أهل البصـره يقال له عثمان الاعمى يقول ان الحسن البصـرى يزعم ان الذين يكتمون العلم يؤذى ريح بطونهم أهل النار فقال أبو جعفر (ع) فهلك إذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوما منذ بعث اللّه تعالى نوحا فليذهب الحسن يمينا و شمالا فو اللّه ما يوجد العلم إلا هاهنا. و حكى عن صدر الدين الشيرازى ليس الظلم فى إعطاء غير المستحق أقل منه فى منع المستحق بل هو

فى الثانى أقل لأنه تأخير يمكن أن يتدارك بخلاف الأول لأنه تفويت. و لقد أحسن القائل:

و من منح الجهال علما إضاعه و من منع المستوجبين فقد ظلم

قـال الشـهيد الثـانى (قـده) لا يمتنع المعلم من تعليم أحـد لكونه غير صـحيح النيه فربما عسـر على كثير من المبتـدئين بالاشـتغال

تصحيح النيه لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراك السعاده الآجله و قله أنسهم بموجبات تصحيحها فالامتناع من تعليمه يؤدى الى تفويت كثير من العلم مع انه يرجى ببركه العلم تصحيحها إذا أنس بالعلم لكن يجب على المعلم إذا شعر من المتعلم فساد النيه أن يستدرجه بالموعظه الحسنه و ينبهه على خطر العلم الذى لا يراد به وجه اللّه و يتلو عليه من الاخبار الوارده فى ذلک حالا فحال حتى يقوده الى القصد الصحيح فان لم ينجع

ذلـک و یئس منه قیل یترکه حینئـذ فإن العلم لا یزیـده إلا شـرا و فصل آخرون فقالوا إن کان فساد نیته من جهه الکبر و المراء و نحوهما فالأمر کذلک و إن کان من جهه حب الرئاسه الدنیویه فینبغی مع الیأس من إصـلاحه أن لا یمنعه لعدم ثوران المفسده و تعدیها و لأنه لا یکاد یخلص من هذه الرذیله أحد فی البدایه فإذا وصل الی أصل العلم عرف أن العلم إنما یطلب للسعاده الأبدیه بالذات و الرئاسه لازمه له قصدت أم لم تقصد. انتهی.

و قد تقدم فی الأمر الأول و هو إخلاص النیه ما ینفع فی المقصود.

[(ثامنها) الشفقه فی التعلیم و بیان الفتوی]

اشاره

(ثامنهـا) الشـفقه فی التعلیم ففی من لاـ یحضـره الفقیه و الخصـال من رساله علی ابن الحسـین (ع) الی بعض أصـحابه فی تعـداد الحقوق الواجبه ثمَّ حق رعیتـک فی العلم فـان الجاهل رعیه العالم، الی أن قال: فان تعلم ان اللّه إنما جعلک قیما لهم فیما أتاک من العلم و فتـح من خزائنه لـک فإن أحسـنت فی تعلیم الناس و لا تخرق بهم و لا تضـجر علیهم زادک اللّه من فضـله و إن أنت منعت الناس من

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۰

علمک أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منک کان حقا علی اللّه أن یسـلبک العلم و بهاؤه و یسقط من القلوب محلک، الحدیث. و أیضا فإن المتعلم بالنسبه إلی المعلم ولد روحانی فینبغی أن ینظر الیه نظر الوالد الشفیق الی الولد البار المسترشد و یؤدبه أحسن الأدب و أول ذلک أن یحضـره علی الإخلاص للّه فی علمه و سـعیه و مراقبته تعالی فی جمیع اللحظات و یعلمه ان بـذلک تنفتح علیه أبواب المعارف و

ينشـرح صـدره و تنفجر من قلبه ينابيع الحكمه و يبارک له فی حاله و علمه و یوفق للإصابه و يتلو عليه الآثار الوارده فی ذلک و يزهـده فی الـدنيا و يصـرفه عن التعلق بهـا و الاـغترار بزخارفهـا و يرغبه فی العلم و يـذكره بفضـائله و فضائل العلماء و انهم ورثه الأنبياء و ان مدادهم يرجح دماء الشـهداء و ان الملائكه لتضع أجنحتها لهم و انهم على منابر من نور يغبطهم الأنبياء و الشـهداء و نحو ذلـک ممـا ورد فی فضـل العلم و أهله من الاخبـار و الاشـعار و الأمثال ففی الأقاويل الخطابيه و الكلمات الشـعريه هز عظيم للنفوس الإنسـانيه كمـا يرى. و يتلطف فی موعظته بالاقتصار على الميسور و قـدر الكفايه من الـدنيا و القناعه بـذلک عما يشـغل القلب عن طلب العلم و يزيـد الهم. و يحب و يكره له مـا يحب لنفسه و يكره، و يزجره عن سوء الأخلاـق و ارتكـاب المنـاهی و كـل مـا يؤدی الى فسـاد حـال أو بطـاله عن اشـتغال أو إساءه أدب أو كثره كلام لغير فائـده أو معاشـره من لا يليق أو نحو ذلک بطريق التعريض مـا أمكن فـان لم ينجع نهـاه سـرا ثمّ جهرا و غلـظ عليه القول بحسب اقتضاء الحال لينزجر هو و غيره و يتأدب به كل سامع فان لم ينته فلا بأس حينئذ بطرده و الاعراض عنه الى أن يرجع لا سـيما إذا خاف على بعض رفقته من الطلبه موافقته. و ان لا يسامح فی نشر العلم و تقريبه الى ذهنه متلطفا فی الإفاده برفق و نصيحه و تحريض على حفظ ما يبذله له من الفوائد النفيسه و لا يدخر عنه من فنون العلم شيئا

یحتاج الیه أو یسأل عنه إذا کان أهلا

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۱

لذلک فان لم یتأهل بعد لما سأل عنه نبهه علی أن ذلک یضره و انه لم یمنعه عنه شحا بل شفقه و لطفا ثمَّ یرغبه بعد ذلک فی الاجتهاد و التحصیل لیتأهل لذلک و لغیره،

[تفسیر الربانی]

نجفی، کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع فی الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

النور الساطع فی الفقه النافع؛ ج ۲، ص: ۵۷۱

و قد ورد فی تفسیر (الربانی) انه الذی یربی الناس بصغار العلم قبل کباره، و یأمر الطلبه بالاجتماع فی الدرس لما یترتب علیه من الفائده التی لا تحصل مع الانفراد و ینصفهم فی البحث فیعترف بفائده یقولها بعضهم و ان کان صغیرا و یسمع السؤال من مورده علی وجهه و لا یترفع عن سماعه فیحرم الفائده و یطرح علیهم أحیانا من النکات و الدقائق الغریبه ما یشحذ به أذهانهم

[(تاسعها) الاقتصار علی مقتضی الحال و قدر الفهم]

(تاسعها) الاقتصار علی مقتضی الحال و قدر الفهم و بیان المسائل و توضیح المشکلات التی لها وجوه متعدده متفاوته علی ما یبلغه فهمه و یکتم عنه ما لا یبلغه فهمه لأنه یفرق علیه الهم و ینفر الطبع و یفسر الحال و فی الحدیث النبوی نحن معاشر الأنبیاء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم فنکلمهم علی قدر عقولهم.

و فیه ما احد یحدث قوما بحدیث لا تبلغه عقولهم الا کان فتنه علی بعضهم و لا یفوته الاقتصار علی ما یبلغه فهمه من المراتب متدرجا من کل مرتبه الی ما فوقها و لا یخالف الترتیب فیتبلد ذهنه و یضیع سعیه.

[(عاشرها) قطع الطمع حتی عن المتعلمین عنده]

اشاره

(عاشرها) قطع الطمع حتی عن المتعلمین عنده فلا یستأکل بعلمه و لا یسألهم الأجر علیه لمنافاه ذلک للإخلاص و تأسیا بالأنبیاء فان العلماء ورثتهم بل یعلمهم لوجه اللّه لا یرید منهم جزاء و لا شکورا بل و لا یری لنفسه منه علیهم و ان کانت المنه لازمه علیهم بل یری الفضل لهم لان ثوابه فی التعلیم أکثر من ثوابهم فی التعلم عند اللّه و لولاهم لما نال هذا الثواب الجسیم و عن معانی الأخبار بسنده عن حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول من استأکل بعلمه افتقر فقلت جعلت فداک ان فی

شیعتک و موالیک قوما یتحملون علومکم و یبثونها فی شیعتکم فلا یعدمون علی ذلک البر و الصله و الإکرام فقال (ع) لیس أولئک

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۲

بمستأکلین إنما المستأکل بعلمه الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من اللّه عز و جل لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا

[ما أنشده القاضی أبو الحسن الجرجانی]

و ما أحسن ما أنشده القاضی أبو الحسن بن عبد العزیز الجرجانی لنفسه.

یقولون لی فیک انقباض و انما رأوا رجلا عن موضع الذل احجما

اری الناس من داناهم هان عندهم و من أکرمته عزه النفس أکرما

و ما کل برق لاح لی یستفزنی و لا کل من لاقیت أرضاه منعما

و انی إذا ما فاتنی الأمر لم أبت أقلب کفی نحوه متندما

و لم أقضی حق العلم ان کان کلما بدا طمع صیرته لی سلما

إذا قیل هذا منهل قلت قد أری و لکن نفس الحر تحتمل الظما

و لم ابتذل فی خدمه العلم مهجتی لاخدم من لاقیت لکن لأخدما

أ أسقی به عزا و

اسقيه ذله أذن فاتباع الجهل قد كان أحزما

و لو ان أهل العلم صانوه صانهم و لو عظموه فى النفوس لعظما

و لكن أذلوه فهانوا و دنسوا محياه بالاطماع حتى تجهما

[(الحادى عشر) التواضع فى طلب العلم و معرفه الفتوى]

(الحادى عشر) التواضع بخفض الجناح و حسن اللقاء و التلطف و بشاشه الوجه إلى غير ذلک من المعلم و المتعلم فإنه يكون باعثا لمزيد التوجه و الاستفاده ففى الكافى و معانى الاخبار عن ابى عبد اللّه (ع) اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه و تواضعوا لمن طلبتم منهم العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم. مضافا الى ان ذلک هو مطلوب بنفسه فعن النبى (ص) ما تواضع احد للّه الا رفعه، و قد قال تعالى وَ اخْفِضْ جَنٰاحَکَ لِمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مخاطبا لأحب خلقه اليه، و عن الصادق (ع) ان فى السماء ملكين موكلين بالعباد فمن تواضع رفعاه و من تكبر وضعاه و قوله تعالى تِلْکَ الدّٰارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهٰا لِلَّذِينَ لٰا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لٰا فَسٰاداً وَ الْعٰاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۳

[(الثانى عشر) التملق للمعلم و للمفتى]

(الثانى عشر) التملق و هو التودد و لين الجانب و التواضع للمعلم زياده على غيره من ذوى الحقوق حتى الأبوين لأنهما و ان تسببا لوجوده فان ذلک انما اتفق منهما من غير قصد له فى الأغلب بل بمقتضى الشهوه البهيميه المركوزه فيهما و هو وجود ناقص فى أخس المراتب يشترک فيه الديدان و الخنافس. و المعلم المرشد يتسبب بقصده و عنايته لتكميل هذا الوجود الناقص و إيصاله إلى أقصاه و استخراج ما فيه بالقوه إلى الفعل فحقه أعظم و نعمته أحق بالشكر. و الموفق لا يألوا جهدا فى تعظيمه.

[(الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم و الخدمه له]

(الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم و الخدمه له فى محضره و مغيبه و فى الحديث النبوى ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا فى طلب العلم. و سئل الإسكندر ما بالک توقر معلمک أكثر من والدک فقال لان الوالد سبب لحياتى الفانيه و المعلم سبب لحياتى الباقيه. و فى المجلى لابن ابى جمهور الأحسائى انه قد روى عنه (ص) قال من علم شخصا مسئله فقد ملک رقبته فقيل يا رسول اللّه أ يبيعه فقال لا و لكن يأمره و ينهاه.

[(الرابع عشر) التسليم للمعلم و المفتى]

(الرابع عشر) التسليم بأن يلقى اليه زمام أمره بالكليه و يذعن له فى كل ما يعين له من العلم المناسب لمرتبته و حاله حتى يجعل نفسه بين يديه كالمريض الجاهل بين يدى الطبيب الحاذق يداويه بما يشاء من الدواء بل كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف يشاء فيذعن لما ينقله من علم الى علم.

[(الخامس عشر) إحضار القلب و الإقبال بكليته عليه]

اشاره

(الخامس عشر) إحضار القلب و الإقبال بكليته عليه فى مجلسه متعقلا لقوله بحيث لا يحوجه إلى إعاده الكلام و لا يلتفت من غير ضروره و لا سيما عند بحثه معه أو كلامه له

[(مرسله الجعفرى المشتمله على جمله من آداب المتعلم]

و قد اشتمل على جمله من آداب المتعلم مرسله الجعفرى فى الكافى عن ابى عبد اللّه (ع) قال كان أمير المؤمنين يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه و إذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم جميعا

و خصه بالتحيه دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه و لا تغمز بعينيك و لا تشر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافا لقوله و لا تضجره بطول صحبته فإنما مثل العالم مثل النخله تنتظرها متى يسقط عليك منها شى ء الحديث.

[الروايه عن على بن الحسين (ع) المشتمله على جمله من آداب المعلم و المتعلم]

و فى الحديث المشتمل أيضا على جمله من آداب المتعلم عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق بسنده عن الثمالى عن على بن الحسين (ع) انه حق سائسك «١» بالعلم التعظيم له و التوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الإقبال عليه و ان لا ترفع عليه صوتك و لا تجيب أحدا يسأله عن شى ء حتى يكون هو الذى يجيب و لا تحدث فى مجلسه أحدا و لا تغتاب عنده أحدا و أن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء و أن تستر عيوبه و تظهر مناقبه و لا تجالس له عدوا و لا تعادى له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكه اللّه عز و جل بأنك قصدته و تعلمت علمه للّه جل اسمه لا للناس و حق رعيتك بالعلم ان تعلم ان اللّه عز و جل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم و فتح لك من خزائنه فإن أحسنت فى تعليم الناس و لم تخرق بهم

«۲» و لم تضجر عليهم زادک اللّه عز و جل من فضله و أن أنت منعت الناس من علمک أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منک کان حقا على اللّه عز و جل أن یسلبک العلم و بهائه و یسقط من القلوب محلک. و عن الصادق (ع) و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و لمن طلبتم منه العلم و لا تکونوا علماء جبارین. و عن تحف العقول فی مواعظ السجاد (ع) فی رسالته المعروفه برساله الحقوق و اما حق سائسک بالعلم فالتعظیم له و التوقیر لمجلسه و حسن الاستماع الیه و الإقبال علیه و المعونه له على نفسک فیما

---

(۱) ای المدبر أمر تعلیمک.

(۲) عن تحف العقول عن أمیر المؤمنین (ع) انه قال لولده الحسین (ع) یا بنی رأس العلم الرفق و آفته الخرق. و الخرق هو الدهشه و التخویف و لو بحده النظر.

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۵

لا غنى بک من العلم بان تفرغ له عقلک و تحضره فهمک و تجلی له بصرک بترک اللذات و نقص الشهوات و ان تعلم انک فیما القی إلیک رسوله الى من لقیک من أهل الجهل فلزمک حسن التأدیه عنه و لا تخنه فی تأدیه رسالته و القیام بها عنه إذا تقلدتها.

[(السادس عشر) ترک الحیاء فی الاستفسار عن المسئله و عما أشکل علیه امره]

(السادس عشر) ینبغی ترک الحیاء فی الاستفسار عما أشکل علیه امره و ترک الاستنکاف عنه فان من رق وجهه رق علمه و من رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال. و فی الصحیح فی الخصال عن أمیر المؤمنین (ع) قوام الدین بأربعه عالم ناطق مستعمل له و غنی لا یبخل بفضله على أهل دین اللّه و فقیر لا یبیع أخرته بدنیاه و

جاهل لا يتكبر عن طلب العلم فاذا كتم العالم علمه و بخل الغنى بماله على مستحقه و باع الفقير آخرته بدنياه و استكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا على ورائها القهقرى. الحديث.

[(السابع عشر) تجنب الإكثار و الإلحاح فى المسئله]

(السابع عشر) تجنب الإكثار و الإلحاح فى المسئله كما فى الحديث المتقدم و فى حديث آخر فى الكافى نهى رسول اللّه (ص) عن القيل و القال و إفساد المال و كثره السؤال عما لا يهمه فإنه من الخوض فيما لا يعنيه.

[(الثامن عشر) ان يتحر الوقت المناسب لمعرفه المسئله]

(الثامن عشر) ان يتحرى الوقت المناسب و يغتنمه عند طيب نفس المعلم و فراغ باله و الخلو و هذا حسن السؤال و فى الحديث النبوى حسن السؤال نصف العلم. و كأن النصف الآخر حسن الحفظ أو حسن التفكر.

[(التاسع عشر) تقديم الأهم فالأهم من العلوم و المسائل التى أشكل أمرها عليه]

(التاسع عشر) تقديم الأهم من العلوم فالأهم فإنها و إن كانت مرتبطه بعضها ببعض الا ان لكل منها مرتبه و مقاما معلوما فلا يشتغل بالغايات قبل المبادى و لا بالمقاصد قبل المقدمات و لا باختلاف العلماء فى العقليات و السمعيات قبل إتقان الاعتقادات فيختل ذهنه و يحير عقله و يضيع سعيه و يعسر عليه طلبه بل يلاحظ الترتيب اللائق و يؤت كل ذى حق حقه فيكون ممن أتى البيوت من أبوابها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۶

و عند ذا يسهل عليه درك البغيه و نجح الامنيه.

[(العشرون) الكتابه للعلم و الفتوى]

(العشرون) الكتابه له فان كل علم ليس فى القرطاس ضاع و لولاها لاندثرت كوامن الحكمه و رموزها و خفيت معادن المعارف و كنوزها و لبنت على اسرار العلوم عناكب النسيان و يدل على فضيله الكتابه جعل اللّه تعالى من نعمه على الإنسان تعليمه الكتابه بالقلم فى قوله تعالى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و وصفه تعالى للحافظين بأنهم كاتبين فى قوله تعالى وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِراماً كاتِبِينَ و عن أمالى الصدوق و عن خط الشهيد الثانى نقلا من خط قطب الدين و عن كتاب الدرر الباهره من الاصداف الطاهره ان رسول اللّه (ص) قال المؤمن إذا مات و ترك ورقه واحده عليها علم تكون تلك الورقه يوم القيامه سترا فيما بينه و بين النار و أعطاه اللّه تبارك و تعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينه و ما من مؤمن يقعد ساعه عند العالم الا ناداه ربه عز و جل جلست إلى حبيبى و عزتى و جلالى لأسكننك الجنه معه و لا أبالى. و عن غوالى اللئالى بسنده عن رسول اللّه قلت يا رسول اللّه اكتب كل ما اسمع

منک قال نعم قلت فی الرضا و الغضب قال نعم فإنی لا أقول فی ذلک کله الا الحق. و فی الکافی بسنده الی الفضل بن عمر و عن کشف المحجه لابن طاوس عن الفضل بن عمر أیضا قال قال لی أبو عبد اللّه (ع) اکتب و بث علمک فی إخوانک فإن مت فورّث کتبک بنیک فإنه یأتی علی الناس زمان هرج ما یأنسون فیه الا بکتبهم.

و فی منیه المرید للشهید الثانی عن النبی (ص) انه قال قیدوا العلم قیل و ما تقیده قال کتابته و مثله عن غوالی اللئالی. و روی ان رجلا من الأنصار کان یجلس إلی النبی (ص) یستمع منه الحدیث فیعجبه و لا یحفظه فشکا ذلک الی النبی (ص) فقال له النبی (ص) استعن بیمینک و أومأ بیده ای خط. و عن الحسن بن علی (ع) انه دعا بنیه و بنی أخیه فقال انکم صغار قوم و یوشک ان

تکونوا کبار قوم آخرین فتعلموا العلم فمن لم یستطع منکم ان یحفظه فلیکتبه و لیضعه فی بیته. و فی الکافی بسنده عن ابن بصیر قال سمعت أبا عبد اللّه یقول اکتبوا فإنکم لا تحفظون حتی تکتبوا. و فی الکافی بسنده عن ابی عبد اللّه (ع) قال القلب یتکل علی الکتابه و فی الکافی بسنده عن عبید بن زراره قال قال أبو عبد اللّه (ع) احتفظوا بکتبکم فإنکم سوف تحتاجون إلیها.

(ان قلت) ان الکتابه للعلم لو کانت صفه حسنه لا تصف بها النبی (ص) قلت لا نسلم عدم اتصاف النبی (ص) بها فقد روی فی بصائر الدرجات عن احمد بن محمد عن ابی عبد اللّه البرقی

عن جعفر بن محمد الصوفى قال سألت أبا جعفر (ع) محمد بن على الرضا (ع) و قلت له يا ابن رسول اللّه لم سمى النبى الأمى قال ما يقول الناس قال قلت له جعلت فداك يزعمون انما سمى النبى الأمى لأنه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنه اللّه أنى يكون ذلك و اللّه تبارك و تعالى يقول فى محكم كتابه هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ.

فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن و اللّه لقد كان رسول اللّه (ص) يقرأ و يكتب باثنين و سبعين أو بثلاثه و سبعين لسانا و انما سمى الأمى لأنه كان من أهل مكه و مكه من أمهات القرى و ذلك قول اللّه تعالى فى كتابه لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا* و عن عبد اللّه بن محمد عن الحسن بن موسى الخشاب عن على بن أسباط أو غيره قال قلت لأبى جعفر (ع) أن الناس يزعمون أن رسول اللّه لم يكن يكتب و لا يقرأ فقال كذبوا لعنهم اللّه أنى ذلك و قد قال اللّه هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلَالٍ مُبِينٍ فكيف يعلمهم الكتاب و الحكمه و ليس يحسن أن يقرأ و يكتب قال قلت فلم سمى النبى (ع) أميا قال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۸

نسبه إلى مكه و ذلك قول اللّه عز و جل لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا*، فأم القرى مكّه فقيل أمى لذلك.

و عن الحسن بن على عن احمد بن هلال عن

خلف بن حماد عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال قال أبو عبد اللّه (ع) أن النبى (ص) كان يقرأ و يكتب و يقرأ ما لم يكتب.

(ان قلت) انه فى غوالى اللئالى عن النبى (ص) انه قال: خذوا العلم من أفواه الرجال و قال (ص) و إياكم و أهل الدفاتر و لا يغرنكم الصحفيون، و فى علل الشرائع أنه أعاب أبو حنيفه على جعفر الصادق (ع) بأنه صحفى و لما بلغ الامام (ع) قال صدق قرأت صحف إبراهيم و موسى.

قلت سيجى ء إنشاء اللّه فى الخامس و العشرين ما يوضح لك المراد من ذلك

[(الحادى و العشرون) مجالسه أهل العلم و الفتوى]

(الحادى و العشرون) مجالسه أهل العلم فان فيها شرف الدنيا و الآخره ففى ثواب الاعمال و الخصال و أمالى الصدوق مسندا إلى الصادق (ع) عن آبائه (ع) عن رسول اللّه (ص) انه قال مجالسه أهل الدين شرف الدنيا و الآخره قال المجلسى (ره) أهل الدين علماء الدين و العاملون بشرائعه. و عن أمالى الشيخ بسنده إلى على (ع) قال قال رسول اللّه (ص) المتقون ساده و الفقهاء قاده و الجلوس إليهم عباده. و عن روضه الواعظين عن بعض الصحابه قال جاء رجل من الأنصار إلى النبى (ص) فقال يا رسول اللّه إذا حضرت جنازه و مجلس عالم أيهما أحب إليك ان اشهد فقال رسول اللّه (ص) إذ كان للجنازه من يتبعها و يدفنها فان حضور مجلس عالم أفضل من حضور ألف جنازه و من عياده ألف مريض و من قيام ألف ليله و من صيام ألف يوم و من ألف درهم يتصدق بها على المساكين و من ألف حجه سوى الفريضه و ألف غزوه سوى الواجب تغزوها فى سبيل اللّه بمالك و

نفسک و این تقع هذه المشاهد من مشهد عالم اما علمت ان اللّه یطاع بالعلم و یعبد

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۷۹

بالعلم و خیر الدنیا و الآخره مع العلم و شر الدنیا و الآخره مع الجهل. و عن العده عن علی (ع) قال جلوس ساعه عند العلماء أحب إلی اللّه من عباده ألف سنه و النظر إلی العالم أحب إلی اللّه من اعتکاف سنه فی البیت الحرام و زیاره العلماء أحب الی اللّه تعالی من سبعین طوافا حول البیت و أفضل من سبعین حجه و عمره مبروره مقبوله و رفع اللّه له سبعین درجه و انزل علیه ملائکه الرحمه و شهدت له الملائکه ان الجنه وجبت له.

[(الثانی و العشرون) المذاکره و المناظره فی العلوم الدینیه و المعارف الإلهیه و الأحکام الشرعیه]

اشاره

(الثانی و العشرون) المذاکره و المناظره مع أقرانه من الطلبه الصالحین فإنها نعم المعین علی الحفظ و رسوخ العلم فی الذهن و انتعاش النفس و توسع القلب کیف لا و الحقیقه لا زالت تبرق من تصادم الآراء و اللئالی المکنونه انما تستخرج بالغوص فی بحار الأفکار. و لا بأس ان یمتحن العالم بالمحاوره و المباحثه لتظهر فضیلته. و یصلی الیاقوت لتبان مزیته و فی (الکافی) عن رسول اللّه (ص) ان اللّه عز و جل یقول تذاکر العلم بین عبادی مما تحیی علیه القلوب المیته إذا هم فیه انتهوا إلی أمری. و فی (الکافی) عن رسول اللّه (ص) أیضا تذاکروا و تلاقوا و تحدثوا فان الحدیث جلاء للقلوب ان القلوب لترین کما یرین السیف الحدیث. و فی الکافی بسنده عن ابی جعفر (ع) انه قال: رحم اللّه عبدا أحیا العلم، قیل: ما إحیاؤه؟ قال ان یذاکر به أهل الدین و أهل الورع و فی الکافی

بسنده عن ابى جعفر (ع) تذاكر العلم دراسه و الدراسه صلاه حسنه هذا (و قد يتراءى) كون المجادله من جمله أنواع المذاكره بل أقوى أنواعها لما تلزمه غالبا من استحضار الذهن و تذكر الأدله و تنقيحها و الفحص عن دلالتها و تشحيذ الخاطر و رياضه الفكر و تقويه النفس لدرك المآخذ و ترغيب الناس فى العلم و نحو ذلك و هو كذلك لكنها كثيره الآفات غير مأمونه التبعات و التحفظ على شروطها و آدابها على وجه السلامه فى غايه التعسر و الصعوبه إلا ما رحم ربى ففى فقه الرضا و أمالى الصدوق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۸۰

بسنده الى الحذاء قال قال أبو جعفر (ع) إياك و الخصومات فإنها تورث الشك و تحبط العمل و تردى صاحبها و عسى ان يتكلم الرجل بشى ء فلا يغفر له، و عن الأمالى أيضا بسنده عن ابى عبد اللّه الصادق (ع) إياكم و الخصومه فى الدين فإنها تشغل القلب عن ذكر اللّه عز و جل و تورث النفاق و تكسب الضغائن و تستجيز الكذب و عن كتاب الاعتقادات ما رواه الصدوق عن أمير المؤمنين (ع) انه قال (من طلب الدين بالجدل تزندق) قال المجلسى (ره) ان الذى يظهر من الاخبار ان المذموم من الجدال هو ما كان الغرض فيه الغلبه و إظهار الكمال و الفخر و التعصب و ترويج الباطل و اما ما كان لإظهار الحق و رفع الشبهه عن الدين و إرشاد المضلين فهو من أعظم أركان الدين لكن التمييز بينهما فى غايه الصعوبه و الاشكال و للنفس فيه تسويلات خفيه لا يمكن التخلص منها الا بفضله تعالى، و عليه فالأولى ترك النزاع الا مع

الحاجه كتجدد قضيه واقعه أو مترقبه لا يسعه الجهل بحكمها و لا يثق بنفسه إذا انفرد بالنظر فيها فلا بد له من الاستعانه بنظر غيره من الثقات المأمونين فيقتصر على قدر الحاجه و هى معرفه حكم ذلك المشكل الواقع و إذا كانت فى الخلوه كانت اجمع للفهم و أحرى بصفاء الفكر و درك الحق و أبعد من حركه دواعى الرياء و الحرص على طلب الافحام و ان يكون فى طلب الحق كمنشد ضاله يكون شاكرا متى وجدها و غير مقصر إذا فقدها و لا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيجعل مخاطبه بمنزله المشير الناصح و المعين المساعد و يكون التنازع بنحو التشاور و التناصح و التعاون دون الخصومه و المغالبه شاكرا للمصيب إذا عرّفه خطأه كما لو أخذ طريقا فى طلب ضالته فنبهه غيره عليها فى طريق آخر معترفا بالخطاء إذا ظهر منه غير مهم بظهوره من الطرف الآخر فإنه من المراء المذموم

[أقسام المناظره و شروطها]

(و عليه) فينبغى فى المناظره أولا تحرير محل النزاع و تشخيصه و تقرير المذاهب المتخالفه فيه ان كان فيه خلاف ثمَّ بيان

دلائلها بأحسن تقريب و أحسن توضيح و يذكر مختاره. و المناظره معه ان كانت فى الطرق النقليه فإنما تنصب فى صحه النقل أو فى دلالته أو فيما يعارضه و الأول يسمى بالسند و الثانى بالمتن و الثالث بالمعارض و ان كانت فى الطرق التصويريه الكسبيه فإنما يكون مصبها فى اطراد التعريف اعنى مانعيته عن دخول الأغيار فى المعرف و فى انعكاسه بمعنى جامعيته لافراد المعرف دون خروج بعض منها و لذا قد يعبرون عن الاطراد بالمانعيه و

عن الانعكاس بالجامعيه و فى اجلائيته عن المعرف بمعنى ان يكون اعرف و أظهر عند العقل من المعرف كما ان النقاش فى كونها حدا أو رسما ناقصا أو تاما لا بد و ان يكون منصبا على بيان عدم توفر ما يعتبر فيها و اما ان كانت فى الطرق التصديقيه الكسبيه فإنما يكون مصبها على عدم صحه مقدماتها أو هيئه شكلها و تسمى مناقضه ان كانت منعا عن بعض مقدماتها على سبيل التعيين أو جميعها على سبيل التفصيل سواء كان منعا مجرد أو مع السند و اما لو منع من مجموع الدليل فلا يسمى مناقضه بل ان كان منعه من مجموعه مقترن بشاهد يدل على المنع فيسمى نقض إجمالى و الا فيسمى مكابره و هى غير مسموعه فى باب المناظره و تسمى معارضه فيما إذا أقام الدليل على ما ينافى ما استدل عليه كما إذا أقام شخص الدليل على قدم العالم و الآخر يقيم الدليل على حدوثه. كما انه تعارف عند المصنفين ان يسمون ابطال الدليل بتخلف الحكم الذى أقيم عليه فى بعض الصور بالنقض كما انهم يسمون الابطال بالدليل لمقدمات الدليل أو بعضها على سبيل التعيين (بالحل) فتعيين موضع غلط الدليل بالحجه يكون حلا.

[(الثالث و العشرون) ضبط اللسان فى المجالس و المجامع و عدم التسرع فى الفتوى]

(الثالث و العشرون) ضبط اللسان فى المجالس و المجامع فان فى إرخاء اللسان مزالق طالما أوقعت العبقرى فى المهالك و أسقطت العالم النحرير فى الأنديه و المجالس، و لا تكن ثرثاره فى كل نادى تخطب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۸۲

فعن النبى (ص) كما فى الكافى انه جاء اليه رجل فقال يا رسول اللّه أوصنى فقال احفظ لسانك قال يا رسول اللّه أوصنى قال احفظ لسانك، قال يا رسول

اللّه أوصـنی قال احفظ لسانک ویحک و هل یکب الناس فی النار علی مناخرهم إلا حصائـد ألسـنتهم و عنه (ص) انه خرج علی أصحابه فقال من ضمن لی ما بین لحییه و ما بین رجلیه ضمنت له الجنه.

و عنه (ص) یعـذب اللسان بعـذاب لا یعـذب به شـیئا من الجوارح فیقول ای رب عـذبتنی بعذاب لم تعذب به شیئا من الجوارح فیقـال له خرجت منـک کلمه فبلغت مشـارق الأـرض و مغاربها فسـفک منها الـدم الحرام و انتهب بها المال الحرام و انتهک بها الفرج الحرام و عزتی و جلالـی لأعـذبنک بعـذاب لاـ أعـذب به شـیئا من الجـوارح و عن أمیر المؤمنین (ع) انه مر برجـل یتکلم بفضول الکلام فوقف علیه فقال یا هذا إنک تملی علی حافظیک کتابا الی ربک فتکلم بما یعنیک.

و عنه (ع) فی حـدیث ما خلق اللّه شـیئا أحسن من الکلام و لا أقبح منه. بالکلام ابیضت الوجوه و بالکلام اسودت الوجوه و اعلم ان الکلام فی وثاقک ما لم تتکلم به فاذا تکلمت به صرت فی وثاقه فاخزن لسانک کما تخزن ورقک و ذهبک فان اللسان کلب عقور فإن أنت خلیته عقر و رب کلمه سلبت نعمه و عنه (ع) من کثر کلامه کثر خطأه و من کثر خطأه قل حیاؤه و من قل حیاؤه قـل ورعه و من قـل ورعه مـات قلبه و من مـات قلبه دخـل النـار و عن الکاظم (ع) یأتی علی الناس زمان تکون العافیه فی عشـره أجزاء تسعه منها فی اعتزال الناس و واحده فی الصمت.

هذا و لکن ما ذکر فی غیر الکلام فی رضاء اللّه تعالی و آلائه و نعمائه و فی الأمر بالمعروف و النهی

عن المنكر و إرشاد الضالين و نشر العلوم فى الصالحين و الدعاء و التلاوه و الصلاه و الاستغفار و نحو ذلک مما ورد الحث عليه و الطلب له.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۸۳

و قد سئل السجاد (ع) عن الكلام و السكوت أيهما أفضل فقال (ع) لكل واحد آفات فاذا سلما من الآفات فالكلام أفضل من السكوت قيل و كيف ذاک يا ابن رسول اللّه (ص) قال لان اللّه عز و جل ما بعث الأنبياء و الأوصياء بالسكوت انما بعثهم بالكلام و لا استحقت الجنه بالسكوت و لا استوجبت ولايه اللّه بالسكوت و لا توقيت النار بالسكوت و لا يجنب سخط اللّه بالسكوت انما ذلک كله بالكلام ما كنت لأعدل القمر بالشمس انک تصف فضل السكوت بالكلام و لست تصف فضل الكلام بالسكوت.

[(الرابع و العشرون) الدعاء عند الخروج للدرس من المنزل و الدعاء عند الشروع فى التدريس]

اشاره

(الرابع و العشرون) ان المدرس للعلم يدعو عند خروجه من منزله مريد للدرس بالدعاء المروى عن النبى (ص) اللهم إنى أعوذ بک أن أضل أو أضل و أزل أو أزل و أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على عز جارک و تقدست أسماؤک و جل ثناؤک و لا إله غيرک ثمَّ يقول بسم اللّه حسبى اللّه توكلت على اللّه و لا حول و لا قوه إلا باللّه العلى العظيم اللهم ثبت جنانى و أدر الحق على لسانى.

و ان يجلس مستقبل القبله لقوله (ص) خير المجالس ما استقبل بها و قبل الشروع فى التدريس و البحث يستعيذ باللّه من الشيطان الرجيم و يسمى و يحمد اللّه و يصلى و يسلم على النبى و آله و أصحابه الطيبين الطاهرين قال الشهيد الثانى أن هذا و ان لم يرد فيه نص على

الخصوص لكن فيه خير عظيم و فيه اقتداء بالسلف الصالح فقد كانوا يستحبون ذلك و قد ذكر بعض العلماء إنه يقول عند الشروع بالبحث اللهم إنى أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على اللهم انفعنى بما علمتنى و علمنى ما ينفعنى و زدنى علما و الحمد للّه على كل حال. اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع و من قلب لا يخشع و من نفس لا تشبع و من دعاء لا يسمع. و كان بعض العلماء يقرأ سوره الأعلى و يزعم انه متأس و متفئل بما فيها. و روى أنه من اجتمع مع جماعه و دعا يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۸۴

من دعائه إليهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا و بين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا اللهم متعنا بأسماعنا و أبصارنا و قوتنا ما أحييتنا و اجعله الوارث منا و اجعل ثارنا على من ظلمنا و انصرنا على من عادانا و لا تجعل مصيبتنا فى ديننا و لا تجعل دنيانا أكبر همنا و لا مبلغ علمنا و لا تسلط علينا من لا يرحمنا.

[ما نستحسنه عند الشروع فى الدرس]

(و انى لأستحسن) عند الشروع فى الدرس أن تقرأ فاتحه الكتاب لما فيها من الحمد للّه و تعظيمه و الدعاء بالهدايه للصواب

[ما يختم به الدرس من الدعاء و الآيات الشريفه]

و ان يختم الدرس بما ورد عن النبى (ص) بما كان يختم به مجلسه فيقول اللهم اغفر لنا ما أخطأنا و ما تعمدنا و ما أسررنا و ما أعلنا و ما أنت اعلم به منا أنت المقدم و أنت المؤخر لا إله إلا أنت.

[ما يقرأ عند القيام من المجلس]

و ان يقول إذا قام من مجلسه سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لا آله إلا أنت أستغفرك و أتوب إليك سبحان ربك رب العزه عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد للّه رب العالمين. قال الشهيد الثانى (ره) رواه جماعه انه من فعل النبى و فى بعض الروايات أن الايات الثلاث كفاره المجلس و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل من من مجلسه قائم لكنه فى حقه آكد.

[الخامس و العشرون) أخذ العلم من أفواه الرجال لا من الكتب و الأقوال]

اشاره

(الخامس و العشرون) ان يأخذ العلم من أفواه الرجال و يستفيده من الحضور عند الاساتذه المهره فيه و ليحترز من أخذه من بطون الكتب من غير قراءه على أربابه من مشايخ عصره خوفا من وقوعه فى التصحيف و الغلط و التحريف قال بعض من تقدم من الأصحاب من تفقه من بطون الكتب ضيع الاحكام

[ذم الصحفيين]

و قال آخرون إياكم و الصحفيين الذين يأخذون علمهم من الصحف و الكتب فان ما يفسدون أكثر مما يصلحون و عن غوالى اللئالى عن النبى (ص) خذوا العلم من أفواه الرجال و انه قال (ص) و إياكم و أهل الدفاتر و لا يغرنكم الصحفيون و فى علل الشرائع فى حديث تضمن أعابه أبى حنيفه لجعفر الصادق (ع) بأنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ۲، ص: ۵۸۵

صحفى و لما بلغ ذلك الامام (ع) قال صدق قرأت صحف إبراهيم و موسى و بهذا ظهر لك وجه الجمع بين ما ورد من الحث على طلب كتابه العلم كما تقدم ص ۵۷۸ و بين ما ورد من الإعابه على الصحفيين و أهل الدفاتر.

[(السادس و العشرون) الصبر و المثابره على تحصيل العلم]

(السادس و العشرون) الصبر و المثابره على تحصيل العلم فان العلم يحتاج الى الكد و التعب و الجد و الاجتهاد و هذا يستدعى ترك الملذات و توطين النفس على المذلات قال تعالى وَ جَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا قال والدى الرضا (ره) ان النجاح ان كان فى السماء فلا نناله الا بسلم الثبات و ان كان فى الأرض فلا نظفر به الا من طريق التصميم و المثابره و قد روى عن النبى (ص) انه قال لا تنالوا ما تحبون الا بالصبر على ما تكرهون و لا تبلغوا ما تهوون الا بترك ما تشتهون و مما ينسب لأمير المؤمنين (ع)

لا تعجزن و لا يدخلك مضجره فالنجح يهلك بين العجز و الضجر

قد تمَّ بهذا الجزء الثانى من كتابنا النور الساطع فى الفقه النافع الكلام فى طرق امتثال الاحكام بحمد اللّه تعالى و منه و كرمه و به تمت مباحث الاحتياط و الاجتهاد و التقليد

و سيجى ء بعده إنشاء اللّه تعالى الجزء الثالث فى مبادى علم الفقه و المدخل له و الباب لمدينته و اللّه الموفق للإنجاز و الصواب

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ۲ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ۱۳۸۱ ه ق

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذکر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیهٔ العمل.

نشاطات المؤسسهٔ:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامهٔ المسابقات فی مطالعهٔ الکتب

إقامهٔ المعارض الالکترونیهٔ: المعارض الثلاثیهٔ الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنهٔ الدینیهٔ والسیاحیهٔ

إنتاج الأفلام الکرتونیهٔ والألعاب الکمبیوتریهٔ

افتتاح موقع القائمیهٔ الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیهٔ وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلهٔ والاستفسارات الدینیهٔ والأخلاقیهٔ والاعتقادیهٔ والردّ علیها

تصمیم الأجهزهٔ الخاصهٔ بالمحاسبهٔ، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالهٔ القصیرهٔ ((sms

إقامهٔ الدورات التعلیمیهٔ الالکترونیهٔ لعموم الناس

إقامهٔ الدورات الالکترونیهٔ لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسهٔ وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمهٔ؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیهٔ للکتاب علی موقع القائمیهٔ ویمکن تحمیلها علی الأنظمهٔ التالیهٔ

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیهٔ والانجلیزیهٔ والفارسیهٔ

الکلمهٔ الأخیرهٔ

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



